الغيث الثالث

بسم الله الرحمن الرحيم

...-...-...-...

عدم وجود النسخة الأصلية اليوم من الكتب المقدسة ليس بحجّة نافعة ضدّ مصداقية النصوص التي بأيدينا منها.

أوّلاً، الحفظ يقتضيه. فإن النسخة الأصلية لو كانت موجودة ففي يَد مَن ستكون؟ يعني الرسول الأصلي لو ترك نسخته الأصلية في يد شخص، فمن المحتمل أن يحرّف هذا الشخص النصّ أو مَن بعده فيقع الاشتباه في ما في يد الأمّة منه، ولو كانت كل نسخ الأمّة متوحدة ثم ادعى حارس النص الأصلي شيئاً فمن الممكن أن يقال "الرسول أخفى بعضاً من الكلام عن الأمّة" أو "حدث خطأ أثناء نسخ ما أخذته الأمّة" أو أي شبهة أخرى محتملة. فأفضل حلّ هو أن تُنسَخ نُسخ الأمّة من النسخة الأصلية، ثم يتم حرق الأصلية وإبقاء ما في يد الأمّة بالتساوي بينها حتى لا يستطيع بعضها ادعاء أحقية نسخته بشيء يخصّها، ويراقب الكل الكل، فيُحفَظ الكتاب. (تنبيه: لعل حرق عثمان للمصاحف مأخوذ أصلاً من حرق النبي نسخته الخاصة به، فمن المعلوم أن النبي كانت لديه المصحف كاملاً وكذلك كانت الصحف التي يؤلفها الصحابة الكُتّاب بحضرة النبي موجودة، فأين ذهبت كل تلك النسخ؟ الجواب: أُحرقت على الأظهر عملاً بسنّة حرق المصاحف إن أُريد التخلّص منها كما هو عليه عمل الأمّة إلى اليوم في المصاحف المتهالك ورقها مثلاً أو التي فيها خطأ ولو مقدار حرف).

ثانياً، الكتب حياة. يعني الكتب المقدسة هذه، حتى اليهودي والنصراني منها، هذه ليست كتب ترف ولا كتب قلّة ولا كتب مطالعة عند قوم لديهم كتب كثيرة خصوصاً في الأزمنة الأولى. بل هو كتاب الحياة كلها، حياة الدنيا وحياة الآخرة وحياة الصلة بالله. فكانت كثيرة الاستعمال والتداول، بالتالي مضمونها محفوظ معلوم بنسخ كثيرة في كل عصر، وكذلك لعلها محفوظة في الذاكرة لكونها أصل كل صلاة وموعظة وعمل وعقيدة ومناظرة بين المتدينين بذلك الكتاب. فتلف تلك النسخ من كثرة الاستعمال وارد بل لا يُعقَل غيره، وكذلك اللامبالاة بإتلاف نسخة قديمة بعد عمل واحدة جديدة أيضاً وارد وشأن طبيعي فإننا نحن الآن لا نحفظ نسخة قديمة من كتاب تالف إذا عملنا نسخة جديدة منه اللهم إلا عند المهووس بحفظ المجلدات القديمة لهوى في نفسه أو هواية، أما أهل الجدّ فلا يبالون بذلك طالما أن المتن محفوظ في الصحف الجديدة.

ثالثاً، مضمونها شاهد. لا تكاد توجد فرقة دينية تتبع كتاباً مقدساً إلا وفي هذا الكتاب ما يخالف ما عليه هذه الفرقة، خصوصاً بالنسبة لليهودية والنصرانية والإسلامية على اختلاف فرقها كلها. فلو كانت هذه الكتب موضوعة مختلقة من قبل رؤساء تلك الفرق أو بعضها، فلماذا

لم تشتمل تلك الكتب على مطالب وعقائد تلك الفرق وما يميّزها عن الفرق الأخرى خصوصاً بطريقة واضحة صريحة لا إشكال فيها؟ الواقع أنك إذا درست أي فرقة دينية من اليهودية أو المسيحية أو الإسلام، ثم نظرت ما يميّزها عن الفرق الأخرى التابعة لنفس الدين، ثم قرأت كتابهم المقدس، ستجد أنه يستحيل نسبة اختلاق هذا الكتاب إلى هذه الفرق، لأن الكتاب إما لا يشتمل على مطالبهم أصلاً (بل وباعترافهم أيضاً)، وإما يشتمل على مطالبهم لكن ببُعد وتعسّف قليل، وإما يشتمل على مطالبهم لكن مع الحاجة إلى الكدّ والجهد والتفسير والجمع بين النصوص المختلفة للدلالة على المطلب. فإذا كانت تلك الكتب مختلفة فالواجب على وجداننا لهذه الثلاثة احتمالات أصلاً. حفظهم لكتبهم المقدسة مع كونها لا تدل على مطالبهم أو تدل عليها بتعسف أو تدل عليها بمجاهدة هو أكبر دليل مُيسَّر شهوده وتعقله على أنهم حفظوا أمراً أكبر منهم وليس من اختلاقهم.

خذ مثلاً في اليهودية فكرة كونهم الشعب المختار وفكرة تمليك الإله لهم أرض فلسطين. اقرأ كتابهم وستجد أنه أكثر كتاب يشتم فيهم ويبيّن ظلمهم وفسقهم وكفرهم، فلو كانوا اخترعوا فكرة الشعب المختار تعظيماً لأنفسهم فلماذا وضعوا كل هذا الكلام وعلى لسان الرب نفسه وأنبيائه ورسله؟ كذلك لماذا وضعوا في كتابهم كما تجده في سفر التكوين مثلاً أن الأرض "أرض كنعان" وأن وعد الرب لإبراهام لم يكن تمليكاً قانونياً بدليل شراء إبراهام الأرض من أصحابها ورفضه حتى لهبتهم إياه الأرض وهباً وكذلك مَن بعده؟ فضلاً عن أمور أخرى كثيرة.

خذ مثلاً في المسيحية فكرة التثليث وألوهية المسيح. اقرأ كتابهم وستجد أن التثليث هم باعترافهم لم يعرّفوه تمام التعريف ويحددوه إلا بعد ثلاثة إلى أربعة قرون بعد المسيح، ولم يزالوا ولا يزالون يختلفون فيه إلى اليوم. وكذلك في تأليه المسيح، لماذا لم يضعوا نصّاً صريحاً واحداً في كتابهم يقول فيه أنه الإله طالما أن النصّ-حسب فرض الرافضين له-مجرّد اختلاق دجاجلة والكلام مجّاني كما نعلم، فكان بإمكانهم بسهولة وضع نصّ صريح مباشرة يدل على التثليث الصحيح وكذلك نصّ صريح مباشر يدل على تأليه المسيح، بل نصوصاً كثيرة لا نصّاً واحداً. في المقابل نجد أن الصراحة فقط تتعلق بتوحيد الإله، والصراحة فقط تتعلق بنفي ألوهية المسيح وإظهار عبوديته ورسالته ونبوته مع جميع صفات البشر العادية فيه من حيث ذاته وكل ما قاله بصراحة عن نفسه ينفي ألوهيته حتى لمّا قال له شخص "صالح" رفض هذا الاسم وقال "لماذا تسمّيني صالحاً، الله وحده صالح"، فكان يرفض تسميته صالحاً حتى جاء المسيحيون فسمّوه إلهاً ! فلو كان هؤلاء هم الذين اختلقوا هذه النصوص، فلماذا لم يختلقوا نصوصاً ترفع الخلاف عن عقائدهم بنحو لا ريب فيه والنسخ من اختلاقهم حصراً حسب الفرض وباستطاعتهم وضع ما يشاؤون ونزع ما يشاؤون، لكن كما تراه بين المسيحيين

أنفسهم وإلى يومنا هذا، لا يزالون يتجادلون في معاني النصوص وكل واحد يحاول جذبها لناحيته، ثم أكبر فرقهم كالأوروثودكسية والكاثوليك كلاهما يقول بالتقليد المقدّس حتى يبرر كثير من الأمور التي يعتقدها ولا نصّ صريح أو لا نصّ عليها أصلاً في متن الأناجيل الأربعة.

خذ مثلاً في الإسلام، عندك السنة والشيعة كأكبر فرقتين. اقرأ عقائد مَن شئت منهم ولن تجد شيئاً منها صريحاً في القرءان، أقصد ما يميّزهم وأكبر ما اهتمّوا به مما يختص بهم. مثلاً، السنّة، لو كان أبو بكر وعمر وعثمان وأصحابهم كانوا يملكون اختلاق ما يشاؤون في القرءان فلماذا لا نجد ولا اسم واحد منهم في القرءان ولا دلالة على أهمّيته الشخصية ولا منصبه، ولماذا لم يضع أبو بكر آية تدل على وجوب حرب المرتدين، ولماذا لا توجد آيات تدل على عدالة الصحابة بل كل ما في القرءان يدل على نقض هذه النظرية بشكلها المطلق، ثم لماذا لا يوجد في القرءان نصوص تدل على الجبرية الإلهية ولا على الجبرية السياسية وكلاهما من أهمّ ما شاع في العقائد السنّية بعد ذلك بصورة أو بأخرى. نفس الشيء بالنسبة للشيعة، من شدّة خلو القرءان من عقائدهم انتشر فيهم الاعتقاد بتحريف القرءان أو الاعتقاد بأن للقرءان ما يسمونه باطناً يدل على أئمتهم أو أنه اقترنت بالقرءان شروحات من النبي والأئمة تدل على عقائدهم وشرائعهم التي يختصّون بها أو اشتهروا بها، فلو كان الشيعة يملكون وضع ما يشاؤون فلماذا لم يضعوا كل ذلك وينتهوا من الأمر. بل ولنأخذ أمر أيسر من كل ذلك: الصلوات الخمس بصورتها الحركية والعددية المعروفة شرقاً وغرباً. هذه الصلوات غير مذكورة نصاً في القرءان، مع أن السنة والشيعة والإباضية والكل يقطعون بكفر وردّة ووجوب قتل مَن يتركها متعمداً معتقداً على فرضيتها، فحتى أمر مثل هذا لم يملكوا أن يضيفوه إلى القرءان مع شدّة اهتمامهم به واتفاقهم عليه، وبقي القرءان كما هو يشرح أحكام الحيض والطلاق وما في جيد امرأة أبي لهب تفصيلاً ولا يشرح أحكام هذه الصلوات المفروضة تفصيلاً ! حتى جعلوا خلو القرءان من أحكام هذه الصلوات أكبر دليل بأيديهم على أن القرءان وحده لا يكفي بل لابد من السنّة والروايات أو "التقليد المقدّس" بعبارة النصارى الكاثوليك-مع حفظ الفروق طبعاً بين واقع السنّة وتقليد الكاثوليك من جهات مهمة وكبيرة إلا أن المعنى الأصلي مشترك بينهما وهنا خصوصاً أقصد خلو الكتاب المقدس من المعنى الذي يريدون الاستدلال عليه بمصدر خارجه منسوب أيضاً للمقدّس. كذلك الجبرية السياسية، فقد كانت أكبر ما اهتمّ به الطغاة في كل عصر، حتى دعموا الشيوخ الذين يقولون بوجوب الرضوخ للطاغية وعدم الخروج عليه ولو فعل ما فعل عملياً وعموماً، إلا أنك لا تجد في القرءآن نصّاً واحداً يدل على هذا المعنى لا من قريب ولا من بعيد، بل كل ما فيه بخلاف ذلك. فبدلاً من اختلاق روايات آحاد

والإنفاق على الشيوخ الكذابين والدجالين، لماذا لم يضع الطغاة نصوصاً في القرءان تؤكد تلك العقيدة العملية ويسهّلوا على أنفسهم الأمر.

وعلى هذا النمط. هذه الكتب المقدسة تقدّست حتى عن نجاسة حملتها وحفظتها، والحمد لله وحده الذي غلب على أمره وبلّغنا كتبه.

...

قالت: هل الروحانية عائق عن تعلّم العلوم الطبيعية؟

قلت: بل على العكس تماماً. الدين باعث على تعلّم العلوم الطبيعية بأحسن طريق. فإن الدين الحق يجعل الطبيعة مظهراً للحكمة الإلهية، مما يعني وجود حكمة في العالَم ووجود سنن يسير عليها وإثبات العلاقة السببية والانتظام العام، وهذه هي أركان البحث العلمي في الطبيعة في الجملة. أما مَن لا يؤمن بذلك، فبحثه لا أساس عقلي له، وإن بحث.

ثم الدين يجعل دراسة الطبيعة تعبّداً، مما يعني أن الإخلاص والتفاني والزهد في الأجرة من المخلوقين ستكون سمة عامّة في درّاس الطبيعة المؤمنين. خلافاً لمن يدرسها لمجرّد الهوى أو المصلحة المادية البحتة، وكل ما ينتج عن هؤلاء من تحريفات أو مفاسد وتدمير للطبيعة كما هو مشهود الآن بنحو لا يعمى عنه حتى العميان.

الموجود كلّما علا كلما ازدادت حريته. مثلاً، المعادن أقل من النبات، فتجد العقل قادر على تنبؤ مسار المعادن بنحو أكثر من النبات، والنبات بنحو أقلّ من الحيوان، فتجد الحيوان قابل للتوقع بمعرفة ما يشتهي وما يكره في الجملة لكن توجد استثناءات كأن يعضّك كلب يحبّك لسبب طارئ لكن في الجملة تستطيع التنبؤ بتصرفات الكلب والحيوان إذا عرفة نمطه العام. لكن إذا وصلت للإنسان بعد الحيوان، ستجد أن التنبؤ بأعماله أشدّ وأبعد، ومن هنا التفرق بين العلوم الاجتماعية والسياسية وبين العلوم الطبيعية حتى في الكلّيات العلمية، فلأن الإنسان فيه عقله وإرادة أعظم من الحيوان والنبات والمعادن فإن حريته في التصرف أكبر بالتالي القدرة على التنبؤ بأعماله أصعب وأبعد. الآن، بناء على هذا، كان الناس لا يتجرأون على نسبة الانتظام للطبيعة على اعتبار أنها محلّ فعل الإله أو الآلهة، وبما أن الإله أعظم من الإنسان بمراحل لا تُدرك، فإن الإله هو الحر مطلقاً، فلا يمكن التنبؤ بما سيفعله بنحو مطلق. اللهم إلا في حالة واحدة، وهي أن يخبرنا الإله نفسه عن فعله. فلمّا أخبرنا الله أنه ألزم نفسه بنفسه بسنّة لا تتبدل ولا تتحوّل، وأنه سيفعل كذا ولا يفعل كذا، وأنه جعل كذا ولم يجعل كذا، حينها استطعنا الاعتماد على ما أخبرنا به للبحث في الأكوان وتوقع ما يمكن أن يحدث والاعتماد على ما نشاهده من آثار التجارب.

كذلك مثلاً يأتي الوحي بأمور تدفع البحث العلمي باتجاه وتمنعه من تضييع وقته وجهده في اتجاه آخر. مثلاً، قال النبي "ما أنزل الله داء إلا وأنزل له شفاء" وفي رواية "دواء" وقال " إلا السام" يعني الموت. فمن هنا نعرف أن كل الأمراض لها أدوية وعلاجات بالضرورة، وهذا بخبر النبي، فنبحث بلا كلل ولا ملل ولا يأس. لكن في المقابل لن نضيع وقتنا وجهدنا ومواردنا في البحث عن شفاء للموت، لأن النبي أخبر عن ذلك. وهذا ما ستراه في الواقع. ستجد أن ما كان الناس يعتقدون بأنه لا دواء له تبيّن أن له دواء، وكل ما ينفقونه لمنع الموت سيتبيّن أنه هدر.

علماء الطبيعة اليوم عيال على ما أسسه علماء الطبيعة القدماء والذين كان الغالب عليهم ليس فقط التديّن بل التدين العميق والروحاني والاعتقاد بفلسفة ما وراء الطبيعة. فكلّما ازداد تديّن الإنسان كلما ازداد تعلّقه بالعلم الطبيعي، وسُخفاء التدين فقط هم الذين لا يقدرون الطبيعة قدرها.

...

قال: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته،

في ذكر اسم الله المفرد "الله الله" ﴿واذكر اسم ربك بكرة وأصيلا﴾ ولله ٩٩ اسما في حديث أبو هريرة فقط، والله هو ربنا وده معناه أنه مش بدعة وابتداع لأنه قال ﴿وسبحوه بكرة وأصيلا﴾ فقولنا "سبحان الله" بدعة إن كان ذكر اسم الله بدعة.

خاطرة جتلي في صلاة الفجر دلوقتي لما قرأ الآية دي.

قلت: وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته. الله يفتح عليك، فتح عظيم.

...

التجريد موتة، التجسيد غفلة، فالعقل الحي بينهما، وهي الحكمة.

...

{الدنيا لعب ولهو} {إنه لقول فصل. وما هو بالهزل}: فمن أخذ الدنيا بجدّية فهو جاهل، ومَن أخذ الآخرة بهزلية فهو غافل، والجامع للحيثيتين الصحيحتين هو المؤمن العاقل.

...

البدعة توحش قلب صاحبها -ولو بعد حين- ولو كان يعيش وسط أهل الحق. والسنّة تجعله في وطن أهل الحق ولو كان في الغربة.

قالت: ما هي البدعة والسنّة ؟

قلت: السنّة ما كان عليه النبي صلى الله عليه وآله وسلم. البدعة ما خالف ذلك. كل ذرّة نبوية سنّة، كل ما يخالفها بدعة. هذا أصل الأصول.

ثم أحسن تعبير عموماً عن سنّة النبي هو ما ظهر به عامّة المسلمين، وهم أهل السنّة والجماعة. فالقاعدة العامّة هي أن كل ما عليه أهل السنة حق حتى يثبت بطلانه، كما أن كل ما عليه غير أهل السنّة باطل حتى تثبت حقّانيته. فالفرض سنّية أهل السنّة وبدعية غير أهل السنّة، والاستثناء ما سوى ذلك. وهذا أمر دلّ عليه الاستقراء لتفاصيل المسائل العلمية والأخلاقية والعملية التي عليها الفرق والطوائف الإسلامية.

ومن هنا، نجد الشيعة والإباضية من خارج أهل السنّة لم يزالوا يحتاجون إلى ما عليه أهل السنة، مع استغناء هؤلاء عنهم. كذلك نجد أصحاب الطوائف المنتسبة للسنّة من الأقليات فيها مثل الوهابية وأشكالها لم يزالوا يحتاجون ما عليه جمهور أهل السنّة كالأشعرية والماتريدية في العقديات والفقهاء الأربعة في العمليات وشيوخ التصوف في الأخلاقيات والأمور العرفانية. مركز الأمّة الإسلامية الذي جمع الأطراف وقبل الأطراف وأخذ أحسن ما عند الأطراف ولديه قابلية استبطان ما عند الأطراف هم أهل السنّة، فالغالب عليهم الصواب والصحة والسلامة. ومَن خالفهم مخالفة مقاطعة لهم ومنابذة لهم لم يزل في عمق البدعة الموحشة له، ويعيش في وحشة وظلمة غالباً، وتظهر هذه الوحشة والظلمة عليهم بمختلف الظهورات، يعرفها مَن تتبع أحوال أهل البدعة وتواريخهم ونفسيات أتباعهم وشيوخهم.

وقلب المركز هو القرءان العظيم. فهو قلب السنّة النابض، وروحها الحية، ومرجعها الحقيقي الأوحد. وبه يُقاس كل أحد، ولا يُقاس هو بما عليه أي أحد. فجوهر السنّة هو القرءان، روحاً ونصّاً.

...

قال الله عن فرعون {فكذّب وعصى. ثم أدبر يسعى. فحشر فنادى. فقال أنا ربكم الأعلى. فأخذه الله نكال الآخرة والأولى}:

لو كذّب (واحد)، وعصى (اثنان)، ولم ينتفع بمهلة "ثم" (ثلاثة)، وأدبر (أربعة)، وسعى (خمسة)، وحشر (ستة)، ونادى (سبعة)، وقال (ثمانية)، "أنا" (تسعة)، "ربكم" (عشرة)، لو ارتكب هذه العشرة، ومشى في هذه الخطوات العشرة كلها، لكن لم يقل بعد كلمة "ربكم" كلمة {الأعلى}، فلم يكن ليؤخذ بالضرورة. لأنه قد يقول "ربكم" ويقصد ما قصده يوسف حين قال للرسول "ارجع إلى ربك" وما كان يوسف مشركاً ولا معتقداً بربوبية التأليه للملك وكذلك في قوله "إنه ربّي أحسن مثواي" قبلها عن العزيز. لمّا قال فرعون {الأعلى} فلم يقتصر على أنه رب أدنى، يعني رب بالمعنى النسبي الدنيوي كما نقول "رب البيت" و "رب الناقة" وهي تعبيرات جاءت في كلمات الموحدين وخاتم النبيين، لمّا لم يقتصر على هذه الربوبية حتى ادعى أنه ربهم {الأعلى}، حينها استحقّ الأخذ بآخر كلمة قلها وبكل ما سبق من أفعاله {فأخذه الله نكال

الآخرة والأولى} فمن أول "فكذّب" إلى آخر "الأعلى" أخذه الله به، لكن الأخذ كان بسبب {الآخرة} أوّلاً أي بسبب قوله "الأعلى"، ثم تبعاً لذلك أُخذ بكل ما سبق {الأولى} فما بينهما المفهوم ضمناً.

المعصية قد تصدر بنية فرعونية وبنية شهوانية استعجالية إنسانية، والمعصية هي نفس المعصية بحسب الصورة، فإن كانت من باب ضعف الإنسانية كان لها حكم، لكن إن كانت من باب الفرعنة والعلو على الله "أَلا تعلوا على الله" فلها حكم آخر. كذلك هنا، لمّا كذّب فرعون لم يأخذه الله نكالاً، ولمّا كذّب وعصى لم يأخذه نكالاً، ولمّا كذّب وعصى ثم أدبر يسعى لم يأخذه نكالاً، وهكذا في كل خطوة من الخطوات العشرة لم يأخذه نكالاً، لكن لما ختمها بكلمة {الأعلى} و"الأعمال بخواتيمها" أُخذ بالكل في ضوء آخر ما ختم به، فإن تكذيبه لم يكن عن قناعة ولا جهالة ولا ضعف ولا استعجال ولا سوء فهم ولا من باب التعبير عن حالة ذهنه الحالية في المعرفة مع إرادة معرفة الحق لاحقاً بطلبه والتأكد منه بعد التكذيب المبدئي، ولا من أي باب إلا باب العلو على الله وادعاء مشاركته في العلو الأعلى على العباد وفي البلاد. وهكذا في كل عمل آخر ارتكبه.

...

لمّا قال فرعون عن نفسه {الأعلى} غرق، لكن لمّا قال الله لموسى {إنك أنت الأعلى} صدق. العبد الصالح لا يسمّي نفسه بالأسماء الحسنى، بل الله يسمّيه بما شاء منها في الحدود التي يريدها الله. العبد المفسد بخلاف ذلك، يدعي الدعاوى لنفسه علوا على خلق الله بالباطل.

...

بحوث أصول الفقه مستنبطة أصلاً من النصوص الشرعية. لكن لمّا وجدوا أن نفس المسائل تتكرر عليهم أثناء دراسة النصوص، استخلصوا المسائل وجرّدوها من النصوص ودرسوها على حدة فكان علم الأصول. ثم توهّم متوهم أن الأصول فن عقلي بحت لا علاقة له بالنصوص بشكل رئيس، فاشتغل به بدون الاشتغال بذات النصوص وما يجب منها من علم وعمل، أو اعترض على علم الأصول بسبب اختلاف صورته عن الصورة الحيوية للنصوص، كلاهما مخطئ في تقييم هذا العلم.

مثلاً، تقرأ نص "أقم الصلاة". فتجد أمراً في كلمة "أقم"، وتجد أمراً في كلمة "قُم الليل" وأمراً في "خذ من أموالهم صدقة" وأمراً في "فانكحوا"، وهكذا في بقية الأوامر. فوجدوا من السياق أن بعض هذه الأوامر المقصود به الوجوب وبعضه التخيير وبعضه التفضيل وبعضه الندب وهكذا في بقية أنواع الأوامر. فبدلاً من الاقتصار على تحليل نوع الأمر في كل نص نص على حدة، وبما أن بحث نوعية الأمر مشترك في كل تلك النصوص،

استخلصوا بحثاً سمّوه "الأمر" وجعلوه في كتاب الأصول. وهكذا في كل بحث آخر. بعد ذلك، حين تقرأ بحث الأمر من كتب الأصول ستجد كلاماً تجريدياً كثيراً بل هو الغالب عليه، وكأن هذا البحث منطقي فلسفي ولغوي، ولا علاقة له بصلب الشريعة. فمنهم مَن يُغرق في المنطق واللغة، ومنهم مَن يكره هذا التجريد فيكره الأصول. بينما الواجب دائماً تركيز البحوث بأمثلتها الشرعية، فإن المقصود حين نشأ الأصول هو كيفية العمل بالنصوص الشريعة سواء كان عملاً بدنياً أو قلبياً.

فصل الأصول عن الجذور والثمار يجعل علم الأصول يبدو شجرة خبيثة وميتة.

...

كثرة القراءة مثل كثرة سقي الأرض الزراعية بالماء: أمر مضر بالأرض ومهدر للماء. لابد من ترك القلب فترة ليرتاح ويتشرّب ما مضى، وكذلك تركه ليثمر بالقول والفعل، وبملاحظة صدق ما قرأه في حياته، وكذلك تفرغ القارئ للكتابة والمحاورة والمجادلة في المواضيع التي قرأ عنها. باختصار، لابد من فترة قبل وبعد القراءة حتى تُحسن القراءة وتنتفع بإذن الله بها.

إذا اغتممت من كثرة القراءة، فاشتغل بالصلاة والذكر، واذهب ونَم أو تأمل بصمت، أو اكتب ولو كل ما يخطر ببالك عفواً.

...

{إذ قال الله يا عيسى بن مريم ءأنت قلت للناس اتخذوني وأمّي إلهي من دون الله قال سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق} عند هذه اللحظة ستتخلع قلوب الذين كفروا من النصارى ويتمنّون لو كانوا من المسلمين.

...

{ءأنت قلت للناس}: كل دعوى على رسول لا يُصدّقها ظاهر كلام الرسول الثابت عنه نقلاً متواتراً على مستوى أمّة الدعوة كلها، فليس بحجّة في الأصول الإيمانية وما به النجاة والهلاك.

...

{أمّن هو قانت آناء الليل ساجداً وقائماً} مستوى الجسم.

{يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه} مستوى النفس.

{قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون} مستوى الروح.

{إنما يتذكّر أولوا الألباب} مستوى النبي.

...

خاطرة:

{والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا فقد احتملوا بهتاناً وإثماً مبينا}

١-بهتان-المؤمنين: العقل. [حق وباطل]
الإثم-المؤمنات: النفس. [درجات، مثل "إثمهما أكبر من نفعهما"]
*المؤمن مُتَعَقِّل الحق، المؤمنة المُنتَفعة بالأكبر.
٢-{اكتسبوا}: ظاهر الشرع، باطن الحقيقة.

شرح لها:

١- {المؤمنين} تشير إلى العقول، لذلك وازت كلمة {بهتانا}، والبهتان هو وصف الواقع، ووصف الواقع إما أن يكون حقاً أو باطلاً، يعني لا يحتمل إلا هذا أو ذاك في نهاية الأمر، فإما الوصف مطابق للواقع فهو حق وإما غير مطابق فهو باطل. بالتالي إيذاء المؤمنين تأويله إيذاء العقل المؤمن بالحق وما هو الوجود عليه. ويكون إيذاء العقل بأمور، منها منعه عن تحصيل الحق ككتم العلماء الحق أو منع الأمراء من نشر الحق أو إعاقة الصغار عن تمنية عقولهم بإشغالهم بالدنيا والمعاش أو كل ما يمنع العقل من معرفة الحق وتفعيل قابليته لمعرفة الحق. ومن إيذاء العقل أيضاً تكذيبه حين يُعلن الحق، كما قال موسى "أخاف أن يُكذِّبون".

{المؤمنات} تشير إلى النفوس والأمور النفسانية، ولذلك وازت كلمة {إثماً مبيناً}، فإن النفس أنثى بالنسبة للعقل، فإن الفكرة تؤطر المشاعر والخيالات وتستقبل منها جوهر ما تمثّله النفس بعد ذلك بمشاعرها وخيالاتها. والنفس لها درجات، كما أن المشاعر لها درجات فغاضب وغضبان وفرح وفرحان، كذلك الخيالات لها درجات في البساطة والتعقيد أو في السرعة والدوام كتخيّل لحظة أو تخيّل ساعة لشيء ما فالخيال له درجات في الكيف والكم، ويدل على ذلك أن الإثم في القرءان جاء مقترناً بالدرجات كما في قوله في الخمر والميسر "إثمهما أكبر من نفعهما"، فالإثم والنفع من المفاهيم النسبية والمتدرجة في الشدّة، فناسبت من هذه الجهة الأمر النفساني، خلافاً للأمر العقلي الذي لا يحتمل إلا الصدق والكذب أي إما صادق وإما بهتان.

ومن هنا المؤمن هو المتعقّل الحق، أي تعقّل الحق بحد ذاته صفة إيمانية، فمَن ظهرت فيه فقد ظهر بصفة المؤمن، ومَن لم يتعقّل الحق فقد ظهر بصورة كافر. فهنا تجريد لاسم المؤمن من صبغته الاجتماعية الاعتيادية الشخصية، إلى تسمية مثالية حقيقية. كذلك الحال في المؤمنة، فهي المنتفعة بالأكبر نفعاً والممتنعة عن الأكبر ضرراً في الدنيا الجسمانية والآخرة النفسانية. إذن الإنسان الواحد يكون مؤمناً من حيث تعقله الحق، ويكون مؤمنة من حيث انتفاعه بالأكبر نفعاً وامتناعه عن الأكبر ضرراً. أي هما جهتان في ذاتك، بغض النظر عن صورة جسمك، "إن الله لا ينظر إلى صوركم ولكن ينظر إلى قلوبكم".

٢- {اكتسبوا}، الاكتساب قد يكون اكتساباً ظاهرياً وهو المتعلق بالشرع، أو يكون اكتساباً باطنياً وهو المتعلق بالحقيقة. فالظاهري هو إرادتك العمل بأحكام الشريعة، والباطني هو معرفتك بالعقل معاني الحقيقة. فأنت مؤمن من حيث اكتسابك أفكار الحقيقة، ومؤمنة من حيث اكتسابك آثار الشريعة.

...

{لتبلونّ في أموالكم..إن ذلك من عزم الأمور} هذه العبارة الأخيرة هي عِلّة ومقصد الأمر بالصبر والتقوى على الابتلاء في المال والنفس وسماع الأذى الكثير من الكافرين. فإذا قلت: لماذا أصبر ولماذا أتقي؟ فالجواب: {إن ذلك من عزم الأمور}. فما وجه الدلالة بهذه العبارة؟

{إذن لك من عزم الأمور} هو الأصل الذي صيّر الرسل "أولي العزم". كل الرسل هم "أولي العزم"، وعبارة "أولي العزم من الرسل" ليست للتبعيض، في الحقيقة، كما أن "لتكن منكم أمّة يدعون إلى الخير" ليست للتبعيض بل المقصود الأمّة كلها ولذلك قال "أولئك هم المفلحون" فإن مَن لم يكن من الداعين إلى الخير الآمرين بالمعروف الناهين عن المنكر فليس من المفلحين، ولذلك قال "أولئك هم المفلحون" ولم يقل: أولئك من المفلحين، كما قال في آية أخرى "أولئك من الصالحين"، فلمّا قال {هم المفلحون} دل على أن سواهم ليس من المفلحين. كذلك هنا في الرسل، "فاصبر كما صبر أولوا العزم من الرسل"، فلو قال "كما صبر أولوا العزم" فيتحمل أن يكونوا من الرسل ومن غير الرسل، فإن العزم أمر عام قد يتحقق به رسول وغير رسول، بل قد يكون من أشدّ الناس عزماً مَن يعزم على الكفر وينتهي عليه إلى آخر يوم في حياته كأبي لهب وامرأته حمّالة الحطب، لذلك قال مبيّناً "أولي العزم من الرسل". فخاصّيتهم هي عزم الأمور، وهي الصلاة والأمر والنهي والصبر على ما أصابهم بسبب صلاتهم وأمرهم ونيهم كما قالت مدين لشعيب مثلاً "أصلواتك تأمرك أن نترك". عزم الأمر أن تتمسّك بأمر الله وتعمل به ولا تتأثّر تأثرّاً يغيّرك عن ذلك لا بما يحدث لنفسك ولا بما يحدث في مجتمعك، لأن أمر الله من الروح "الروح من أمر ربي"، والروح فوق النفس والمجتمع، فتصبر على إثبات العلو لما هو أعلى في الحقيقة ولا تجعل الأدنى يؤثر في الأعلى ولا تجعل الأدنى يحكم الأعلى فيك، كالذين قالوا مثلاً "لا تنفروا في الحر قل نار جهنّم أشد حرّاً لو كانوا يعلمون" فإن هؤلاء حكّموا حَرّ الدنيا على حرّ العليا، فقلبوا الموازين.

ومن هنا تعرف قوّة {إن ذلك من عزم الأمور}. فإن تشارك النفوس إنما يكون بتشارك الصفات. فالجسم يقترب من الجسم بالمسافة، لكن النفس تقترب من النفس بالصفة. فإذا كانت صفة الرسل هي عزم الأمور، فتخلّقت أنت بهذه الصفة بالصبر على الابتلاء وسماع الأذى، فتكون متشاركاً مع الرسل في واحدة من أعظم صفاتهم، فيكون لك قرب من مقامهم

وهـم أعـلى خـلق الله عند الله "كتب الله لأُغـلبن أنـا ورسـلـي"، فـجعل رسـله داخـلـين فـي نـون " لأغلبن" التي فصّلها بقوله "أنا ورسلي"، وليس بعد ذلك القرب قرب وتقرّب إلى الله.

أَلِقِ بـالك لتعليلات أحـكام القرءان فـي القرءان، فـإن فـيها مـكامـن القوة عـلى العمل بـتلك الأحكام بإذن الله.

...

كل ما خطر ببالك، فالجنّة والنار أعظم من ذلك.

فتخيّل اليوم ما شئت، وانفعل لما تخيّلت، فإنك لن تتخيّل ولا تنفعل إلا أقلّ مما سيكون عليه حال أهل الجنّة وأهل النار غداً. فكل ما تتخيّله إذن حق، لأن الواقع سيكون أحقّ، فما تخيّلك إلا درجة صحيحة نسبياً مندرجة في الواقع الأكبر للآخرة.

...

{فاعلم أنه لا إله إلا الله}:

وجود عقلك يد عقلك على الوجود، وهذا {فاعلم}.

الوجود يدلّك على العدم، وهذا {أنه لا إله}.

ومعرفة الوجود والعدم تدلك على الوجود الواجب المطلق الواحد، وهذا {إلا الله}.

{فاعلم} الفاء تدل على سبق شيء للعلم، وهو الوجود، إذ لولا الوجود لما كان علم لكون العلم نسبة عقل للوجود. وكذلك الفاء تشير إلى الفم أي الكلام، من فاه، فإن الكلام آية العقل والدليل الظاهر لوجوده وحقيقته، بالتالي كلامك يدل على عقلك، وعقلك يدل على سبق الوجود لعقل، ومن هذا المدخل تُكمل السير نحو العلم بالوحدة الإلهية المطلقة.

...

فَكِّر وتخيّل الأمور الإيمانية.

اشغل فكرك وخيالك معاً بها. ولا تكن ممن فكره في الإيمانيات، وخياله في الضلالات والعبثيات والدنيويات، فيحارب خيالك فكرك، ويتشتت وعيك.

...

قرأت في تأملي الليلة بعد المغرب والعشاء {إن أصحاب الجنّة اليوم في شُغل فاكهون} فلما فرغت من قولها نادى المؤذن بالصلاة، فوردني فوراً أن أصحاب الجنّة هم أصحاب الصلاة، والصلاة هي الجنّة. ومن هنا قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم "إن في الصلاة شغلاً"، كما قال الله {في شغل فاكهون}.

ومن ذلك أن الصلاة جَنّة وجُنّة من عذاب الدنيا وشؤونها وأهلها. فإن النفس مكانها بحسب فكرها وتخيّلها، لا مكان لها غير ذلك. كما ترى أنه بغض النظر عن حالتك البدنية

وظروفك الطبيعية فإن نفسك تتقلّب في الأحوال. فقد تكون في نفس المكان وبنفس الصورة البدنية تماماً، لكن تتقلّب نفسك من حالة إلى نقيضها، ومن فرح إلى بؤس، ومن بهجة وبسط إلى غمّ وقبض. فالعبرة بمكان النفس. وإذا تأملت ستجد أن نفسك تتقلّب بحسب أفكارها وتخيّلاتها، أي ما الذي تتكلّم به وتدخل فيه باطناً. فإذا نظرت في الصلاة فستجدها شغلاً تامّاً لكل أبعادك التنزيهية الفكرية والتشبيهية الخيالية، على جميع المستويات، الظاهرة والباطنة، فإن فيها شغل كامل بكل الذات، بالأمور التي تحبّها وتبتهج بها النفس ذات الفطرة الإلهية والمتصلة بالله تعالى، أي النفس من حيث صلتها بربّها وليس من حيث هواها الدنيوي فإن هذه تشمئز من ذكر الله وحده فضلاً عن أن تكون من أهل {في شغل فاكهون} بذلك كما قال الله "وإذا ذُكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة وإذا ذُكر الذين من دونه إذا هم يستبشرون".

مما يُزهّد بعض الناس في الصلاة، عدم الاشتغال الفكري بها، أي يعتبرونها حركة صورية بدون شغل فكري. ومما يُسهّي بعض الناس في الصلاة، عدم الاشتغال الخيالي بها، يعني لديهم عقيدة فكرية وصورة بدنية لكن خيالهم لا يتحرّك في الصلاة بمعاني الصلاة وما تقرأه وتقول وما تعتقد به، فيُترَك خيالها بلا شُغل، ولا يبقى شيء بلا شغل في الواقع، فيتم إشغال الخيال بأمور الدنيا والهموم والغموم والألاعيب وما شاكل ذلك، وهو ما يشتكي منه الكثير من المصلّين الصادقين أيضاً، من ورود الخيالات عليهم أثناء الصلاة تحديداً. نعم، الصلاة محلّ شغل، هي روح وطاقة باطنية قوية، فإذا حصرتها في الفكر والبدن لم تستوعب كل تلك الطاقة، فتتحرّك في الخيال لكن لفقدانك النية لتحريك الخيال في الأمور الإيمانية والروحية والقرآنية فالنتيجة تحرّك الخيال في الضلالات. من أجل هذا قال بعض الصوفية بالرابطة مع الشيخ أو مع الرسول، أي استحضار صورة الشيخ أو الرسول أثناء الذكر، لأنهم علموا بأن "النفس إن لم تشغلها بالخير شغلتك بالشر" كما روى الإمام الشافعي عن الصوفية الذين صحبهم فعلّموه من أسرار النفس، فالنفس دائمة الشغل لا تتوقف عن ذلك، فيبقى الأمر أن تشغلها بقصد "إن لم تشغلها"، أو أن تشغلك بغير قصد "شغلتك". ولمّا كان السقوط هو النمط الطبيعي للحركة في هذا العالَم "إن الإنسان لفي خسر"، كان عدم شغلك نفسك قصداً يعني في المحصلة أن تشغلك "بالشر". لذلك، أضعف الناس صلاة مَن يصلّي الصلاة الفقهية فقط، يعني صلاة البدن. ثم فوقه مَن يصلّي الصلاة النفسية، يعني صلاة البدن والخيال. ثم فوقه مَن يصلي الصلاة الروحية، يعني صلاة البدن والخيال والفكر، مثل هذا قلّما يوجد إلا محبّاً للصلاة "جُعلت قرّة عيني في الصلاة".

إضافة: في الحديث أن أبواب الجنّة ثمانية، وذلك لأن افتتاح الصلاة بكلمة "الله أكبر" وهي من ثمانية حروف.

...

قاعدة التوحيد الأممي: نعمل على ما اجتمعنا عليه طوعاً في أمور الظاهر البدني، ونحافظ على ما اختلفنا فيه في أمور الباطن النفسي والروحي والعقلي.

المحافظة على الاختلاف تعني جواز بل الحق وجوب الاختلاف في الأمور الإيمانية والاعتبارية. فليس المقصود التقليل من قيمة هذه الاختلافات، ولا طمسها، ولا الإعراض عنها، ولا محاولة تحييد أثرها. بل التوحيد الحق يكون بالمحافظة مع السعي والقصد لها. فيكون للمختلفين حقهم التام وحريتهم الكاملة في العمل بما يختلفون فيه، وإعلانه والمنافحة عنه والمجادلة به.

قد يقول البعض: هذه مثل قاعدة جمع الكلمة التي للإخوان المسلمين.

أقول: ليست مثلها. فإن قاعدة هؤلاء تقول "نعمل فيما اتفقنا عليه، ويعذر بعضنا بعضاً فيما اختلفنا فيه". وأما قاعدتنا فليس فيها أن نعذر بعضنا بعضاً، بل نلوم بعضنا بعضاً، ويزجر بعضنا بعضاً، وينذر بعضناً بعضاً، ويجادل بعضنا بعضاً، وهكذا في كل ما اختلفنا فيه.

كذلك ليست مثلها باعتبار أن هؤلاء يميلون إلى حصر تفعيل القاعدة في المسلمين، ونحن نقول بذلك في الناس أجمعين، فالعباد كلهم إخوة، والناس كلهم بينهم وحدة، فلابد من تفعيل ذلك وإظهاره على مستوى الدنيا وشؤون الجسم والطبيعة.

كذلك ليست مثلها من جهة أن قاعدتنا ليست مجرّد وسيلة لتحصيل السلطة السياسية ثم الله يعلم مقصدنا بعد حصول السلطة، خلافاً لهؤلاء الذين يظهر على متتبع حالهم وكلامهم أن شأنهم التوسّل للسلطة بجمع الكلمة ثم لكل حادث حديث ولكل مقام مقال.

هذه بعض أبعاد الاختلاف بين القاعدتين.

...

قال: حاليا أمر بفترة الرغبة في الزواج والارتباط روحيا بشريك حياة. بس ما سر هذا الغذاء الروحي التي تقدمه الزوجة (الأنثى) لي كرجل، كيف للأنثى ان تكون سكناً للرجل، ما سر هذا السكن؟ وكيف للنفس أن تكون سكناً للعقل؟

أتمنى تفيض في نقطة سر الارتباط الروحي وما الدافع الروحاني وراء الارتباط.

أقول: {حالياً أمرّ بفترة الرغبة في الزواج} الأفضل أن لا تتحرّك للزواج إذا كانت رغبة طارئة عليك، يعني إذا كانت رغبة نفسانية بحتة، فإن الرغبة تتغيّر وتتبدّل مع تبدّل أسباب نشوئها في النفس، فهي من حركات المزاج وتقلّباته مشهورة. بينما الزواج أمر مبني على الاستقرار والثبات، فالأفضل أن تنطلق فيه من دافع أعمق من مجرّد الرغبة النفسانية. وهو قولك بعدها {والارتباط روحياً} نعم، إذا جمعت بين الرغبة والرابطة الروحية، فأنت على طريق خير بإذن الله. لكن لا تنظر للزوجة على أنها {شريك حياة} إن كنت تقصد بذلك تقسيم مسؤوليتك والهروب من نفسك ووحدتك كرجل، فإن هذا الباعث الضعيف سيجعلك ضعيفاً في الزواج أيضاً، بينما الزواج نوع مغامرة ويحتاج إلى ثبات وجرأة على الإقدام عليه والصبر على كل ما يحدث فيه. إلا أن الزوجة {شريك حياة} ممكن باعتبار تقسيم حياتك إلى عمل روح وعمل نفس وعمل جسم وعمل للبيت، ففي عمل الروح أي ذكر الله ودراسة القرءان ابحث عن واحدة تكون صاحبتك في ذلك، وفي عمل النفس يعني بثّ همومك والبوح بأسرارك وهي معك فهذا أيضاً أساس كبير للمحبّة والثقة، وفي عمل الجسم يكون الجماع والشهوة الجاذبة فابحث عن امرأة تجدها وتجدك محلّاً للشهوة والإعجاب ولا تريد النظر إلى غيرها ولا هي إلى غيرك يعني لتملأ عينك وتملأ عينها، وفي عمل البيت فالبيت ينقسم إلى جلب مال من الخارج وتنظيم عيش في الداخل ومن الأسلم من وجه أن تقسّم ذلك بينكما وأن تتشاركا مهامّ إقامة البيت فإذا طبخت هي فاغسل الصحون أنت وهكذا في كل عمل تشاركا فيه عن محبّة وصداقة معاً. فإذا أقمت هذه الأربعة أبعاد، فزواجك متين وبيت سليم بإذن الله.

أصل الوجود واحد، وهو الحق تعالى. ثم مقام العباد هو الإمكان، يعني الله تعالى هو الوجود الواجب بذاته، وأما العباد فمقامهم الإمكان والاحتمال بين الوجود والعدم، فالعبد منقسم إلى قسمين إذن في ذاته، فلذلك أصله الاضطراب والجزع والهلع والفزع والقلق، لأن العين المترددة بين الوجود والعدم هذا أصلها من حيث ذاتها. فلمّا أوجد الله الإنسان خلقه زوجين، فظهرت الثنائية، فكان الرجل ناقصاً بلا امرأة وهي ناقصة بلا رجل، فكل واحد بدون الآخر يصبح في حكم العدم المنفصل عن الوجود، لكن إذا اجتمعا ظهر فيهما معنى الوجود والعدم معاً، أي يحصل الاطمئنان بجمع الأضداد، فكما جمعت عين العبد الوجود والعدم فكذلك يجمع بيت الإنسان الذكر والأنثى. فلابد من اثنين حتى يطمئن الممكن.

قال الله في الرجل "ليسكن إليها"، ولم يقل أن المرأة تسكن إلى الرجل. الرجل يريد تفعيل وجوده، لأن أصل كماله في توليد صورة ذاته أي بالولد. والولد لا يكون إلا عبر المرأة، فكما أن المرأة ينزل حتى يستقر على الأرض ليخرج الزرع فلا يسكن الماء إلا على الأرض، فكذلك الرجل لا تسكن إرادته توليد صورته إلا إلى المرأة. وسرّ ذلك أن الرجل مظهر العقل، والعقل له

حقيقة فكرية وصورة تعبيرية، أي يفكّر ويعبّر، وحتى يعبّر لابد له من الكلمة الوسيطة التي تحمل معناه الفكري وتظهره بصورة خاصّة تجمع بين حقيقة المعنى وطبيعة الوسيط واللغة. كذلك هنا، الرجل من حيث حقيقته المعنوية غيب، لكنه يحتاج إلى وساطة المرأة القابلة لماء روحه وماء جسمه حتى تشكّلها بحسب طبيعتها لتُخرج له الإيمان به (أوّل من آمن بالنبي هي زوجته فأعطته الإيمان)، وتُخرج له أيضاً الولد (كما أعطت خديجة عليها السلام الولد الوحيد الذي بقي للنبي أي فاطمة عليها السلام). الرجل يسكن إلى إيمان المرأة به لأنها تعرفه حقّ المعرفة وأقرب مَن يعرفه وأخصّ الناس به، ويسكن إلى توليد المرأة له لأنها تقبل ماء بدنه وتُكثّره عبر رحمها المشتق من رحمة الرحمن سبحانه. من هنا عذاب الرجل أن يكون مع امرأة تكفر به أو رفض تشكيل عائلة منه. هذا طبعاً عن الرجل الذي هو حقّاً رجل، يعني صاحب روح وجسم معاً، أي صاحب القرءان.

قال: اجابتك حقيقةً تقوّم ما غفلت عنه، وتثبّت ما عُلّمت. ولكن بقي نقطة واحدة حاب استشيرك فيها، ونوعا ما هذا أكثر ما يخوفني في الإقدام على خطوة البحث عن شريك والإقدام على الخطوبة. كيف أجد الزوج المثالي، ماهي المعايير الروحية؟ وكيف احدد معالم فكر الزوجة خلال فترة الخطوبة؟ خوفي ان ارتبط بفتاة تكون مصدر نكد وشقاء لي ولأبنائي. ولطالما افكر بأن تكون زوجتي على قدر من الروحانية لأني اريد أن يكون ابني عارفاً ومنبراً للعلم والنور، فيكون من نطفة تُمْنى بهذه النية، ويتجلى من هذا الرحم.

أقول: الزوج المثالي طريقه سهل جدّاً، سأخبرك به. أوّلاً تحيا حياة إيمان وعمل صالحات وترجو رحمة الله، ثم تموت حين يأتي أجلك، ثم يزوجك الله بالحور العين في الجنّة.

أنت تطلب {الزوج المثالي}، لكن سؤال لك، هل أنت زوج مثالي؟ اسأل نفسك هذا السؤال، واجعله في بالك دوماً. من السهّل طلب المثاليات في الآخرين، ومن الصعب بل شبه المستحيل تحقيقها في نفسك. بل لو كنتَ زوجاً مثالياً فستكون أبعد من طلب زوجة مثالية، وستكون أكثر ميلاً للصبر والمصابرة والاصطبار معها، وتلمّس الأعذار لها، ومحاولة إرضائها بأقصى ما تستطيعه بدون التضحية بدينك وأسس حياتك الدينية في سبيل ذلك، "يا أيها النبي لم تحرّم ما أحلّ الله لك تبتغي مرضات أزواجك". فدع عنك هذه المثالية.

عليك بالدعاء والاستخارة، لا يوجد طريق آخر في الحقيقة لبلوغ الزواج الأسلم لك. وتسوّل بأدعية الصالحين الذين تعرفهم أيضاً، واذهب إلى شيخ طريقة صوفية معتبر واسأله أن يدعو لك أيضاً. فإن الله وحده قادر على أن يجمعك بمن يناسبك. مع تذكّر دوماً أن الطلاق مشروع

لحكمة، فلو كان كل زواج لابد أن يكون مثالياً لما شرع الله الطلاق، فهوّن على نفسك من هذه الناحية.

يكفيك بالنسبة للمعايير، أن تكون امرأة نظيفة تحب النظافة الجسمانية وفي بيتها، وتكون قابلة لتعلّم القرءان والدين معك ومنك، وتكون ميّالة للسلام والاعتذار عند الخطأ بدون لجاجة ووقاحة، وتحبّ تعلّم ما لا تعرفه، وفي قلبها رحمة. فإذا وجدت امرأة لديها هذه الأربعة فأنت من السعداء إن شاء الله.

أما عن تبيّن فكر المرأة عند الخطوبة، فأبشّرك أن الخطوبة عادةً فترة سيئة في تبيان فكرك أنت لها وفكرها هي لك، لأن تدخّل الأهالي بينكما سيجعلك غالباً على غير طبعك وهي على غير طبعها. ثم لا تجعل نفسك محققاً معها بالنسبة للفكر، اترك الأمور تظهر بسلاسة واسأل الله أن يكشف لك ما يستحقّ الكشف عنه وهو وليّ ذلك والقادر عليه برحمته ونوره. ثم تذكّر أنك لا أنت ولا هي تملك فكراً تامّ الوضوح وثابت ثباتاً مطلقاً حتى يكون بحثك عن " فكرها" شيء يستحق الاعتماد عليه، فأنت تتغيّر وهي تتغيّر، وإذا تزوجتها اليوم بناء على أفكارها الحالية فماذا ستفعل حين تتغيّر أفكارها مع التجارب والتعلّم وتبدّل حالها من مراهقة إلى زوجة إلى أم وما أشبه؟ هل ستتطلقها بحجّة أن فكرها تغيّر ومزاجها تبدّل؟ أنت لا تتزوج صنماً ولا أنت نفسك صنم في فكرك، فليكن المهم عندك أصول عقلها وليس فروع فكرها، يعني انظر هل تتعامل مع الأمور بعقلانية أو عاطفة منتظمة نسبياً وهل تستقر بعد الفوران أم لا، بسرعة أم ببطء، هل تبالغ في الدفاع عن موقفها ولو بجحد الحقائق الثابتة أم تبادر إلى التراجع والبحث عن الرضا معك. هذه الأسس النفسانية تميل إلى الثبات، وقد تتحسّن مع العمر. أما الأفكار الجزئية فلا يُعوّل عليها كثيراً. بل من تجربتي، كلما كانت أفكارها أسخف وفارغة من الفكر كلّما كانت قابليتها لتعلّم الجديد الذي قد تناله من خلالي بإذن الله أيسر وأفضل، فأن تملأ كأساً فارغاً أيسر من أن تفرغ الكأس الممتلئ ثم تملأه بشيء جديد.

أما عن خوفك من أن تكون مصدر نكد وشقاء لك ولأبنائك، فهو خوف مبرر، والكثير من النساء يملن فعلاً للنكد والشقاء، وليس من قليل ورد عبر العصور والأماكن المختلفة التحذير من النساء عموماً أو البُعد عن النساء مطلقاً عند مَن يريد حياة هنية. إلا أني أذكّرك بمثال سيدنا النبي صلى الله عليه وسلم، وسنّته التي هي أساس ديننا، ومن سنّته الصبر على النساء بأكبر قدر ممكن بدون التضحية بالدين والأصول العامّة للحياة مثل أن تجعلك ميالاً للدنيا بدلاً من الدين والآخرة أو تطالبك بالغفلة عن الله والكفر به مثلاً أو ترك تعلّم القرءان والاشتغال بتحصيل المعارف الدينية وجعلها مركز حياتك وأساس بيتك، وما أشبه فإن هذا ينطبق عليه "إن كنتن تردن الحياة الدنيا وزينتها فتعالين أمتعكن وأسرحكن سراحاً جميلاً". ثم

تذكّر أن الطلاق دائماً اختيار لك ولها، فادخل باطمئنان حتى لا يكون خوفك من النكد هو جذر النكد أو جذر الاضطراب والقلق مما سيؤدي إلى معيشة ضنك حتماً. ثم لا تخف كثيراً من النكد، فإن النكد في الدنيا يجعلك تزهد في الدنيا ويقرّبك إلى حب الموت والانتقال إلى الآخرة، وهو خير عظيم ! هذه نكتة صحيح، لكن فيها حكمة إذا تأملتها، وإذا عرفت هذه الحكمة فلعلك تطلب النكد من الزوجة وتفرح بها بسببه، فإنه عون لك على أمر الآخرة الذي هو المعوّل عليه لا غير عند مَن آمن بالله وآياته ولقائه.

أما عن كون المرأة روحانية، فهذا أساس الزواج من مؤمنة ولو أعجبتك المشركة. فكل مؤمنة مسلمة ستكون روحانية بقدر ما، فالباقي عليك أن تتشارك معها بمحبّة طريق زيادة ذلك. فلا تطلب امرأة تكون مثلاً جميلة بزيادة أو غير ذلك من المطالب الظاهرية ثم تطلب أن تكون روحانية، نعم إن اجتمع لك الجمال ونحوه مع الدين فهو نور على نور، لكن إن كنت فعلاً تهتمّ بالروحانية لقيمتها وليس من باب الاطمئنان أنها لن تخونك أو ما أشبه، فإنك ستفضّل امرأة عادية الجمال في الجملة مع إيمان والتزام بالإسلام على غيرها.

وأما بالنسبة لولدك هل يكون عارفاً أو لا، فلا حيواناتك المنوية ولا رحمها سيؤثر في ذلك شيئاً في الحقيقة، فإن الشقي يخرج من الولي كما أن الولي يخرج من الشقي، "يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي". ولدك حرّ له نفس حرّة، ولا أنت ولا هي ستملكان القدرة بل ولا لكم الحق في افتراض ما سيكون عليه. أقصى ما تملكه هنا هو أن تدعو الله تعالى له بالهداية والمعرفة، وأن تتصدّق عنه بهذه النية للأيتام والمساكين والمحتاجين عموماً، وأن تكون أنت نفسك من الصالحين المجتهدين في ذلك "وكان أبوهما صالحاً"، وأن تجعل بيتك مسجداً للقرءان وذكر الله والصلاة في أجواء مفرحة مع إفاضة المحبة والتقبيل والاحتضان الدائم لأولادك صغاراً وكباراً ولا تتجبّر عليهم ولا تقهرهم، كن شديد الحنان والعطف عليهم مع الإقبال على أعمالك الدينية الخاصة بك ثم أنفاسك في بيتك وما يحدثه الله من الأنوار بسبب ذلك وما يرونه عليك من أخلاقك وتعاملك معهم يهدي الله به إن شاء أولادك وينفعهم بك بإذنه.

...

بسم الله الرحمن الرحيم

١-{عمَّ يتساءلون}

ليس كل سؤال دال على جهل السائل. فالقائل هنا {عمّ يتساءلون} عالم بما يتساءلون عنه.

قد يكون السؤال من شدّة العلم بالجواب، لإظهار شدّة وضوح الجواب من حيث ظهور حقيقته، وهذا هو الحال هنا. الناس يتساءلون عن النبأ العظيم، بعضهم يثبته وبعضهم ينفيه، والذي يثبته له فيه صفات مختلفة، والذي ينفيه يعتمد على حجج مختلفة.

التساؤل دليل حركة العقل مع عدم وصول إلى المطلوب بالذات. فلو كان العقل ساكناً لما ظهر تساؤل، ولو كان واصلاً للمطلوب لما احتاج إلى التساؤل. فالحالة هنا برزخية ما بين الحركة والجهالة. وهذه بحد ذاتها تعبّر عن مقام العبد الإمكاني، فإن الممكن ما بين حياة الوجوب وعدم الاستحالة. التساؤل هو المقام الطبيعي لنفس العبد الحية.

ليس كل عالِم يرى الوجود الحق من نفس الوجهة، مما يدل على تعدد العقول وانفصال بعضها عن بعض، وإلا لو كانت القدرة العلمية واحدة في جميع العلماء أو القابلين للعلم ولو بالقوّة والإمكان لكان علم الله بالأمور هو هو علم العباد بالأمور، لما وجدت جهالة ولا خطأ ولما وقع تساؤل ولا سؤال في العالَم.

قابلية العلم شيء، والعلم شيء آخر. العباد لهم قابلية العلم، وقد تتفعّل هذه القابلية وقد لا تتفعّل في الحال وإن تفعّلت في المآل "فسوف يعلمون".

قابلية العلم تدل على الوعي المجرّد، لكن العلم ظهور المعلوم للوعي، مما يدلّ على كون الوعي قائم في ظلمة ذات نور، فالدليل على وجود النور هو وجود الوعي، والدليل على الظلمة هو أصالة عدم ظهور المعلومات له مع قابليته لتلقّي المعلومات كالليل قابل لتلقّي النور وظهور الألوان والأشكال فيه. العبد قائم في الحجاب، فقد ينكشف حجابه من وجه فيرى معلومة، وقد يبقى في ظلمة الحجاب. ولولا صدق وجود الحجب لعرف كل عبد كل شيء دفعة واحدة، وهو غير متحقق كما يعلم كل واحد من نفسه وكما قال تعالى "لا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء"، فالمشيئة تفتح وتغطي، والعبد رهن المشيئة الإلهية، "ما من دابّة إلا هو آخذ بناصيتها".

ظهور المعلومة لك لا يعني ظهورها لغيرك، فلا تفترض الظهور للكل وتتصرّف على أساس هذه الفرضية وأنت لا تشعر. مع التنبه إلى أن افتراضك عدم علم أحد بما في نفسك أو بالمعلومة التي تريد إيصالها لهم مطلقاً قد يؤدي بك إلى الشرح الزائد والبيان المسهب والذي قد يزعج البعض أو يجعلهم يفترضون فيك التكبّر والعجرفة واعتبارهم صغاراً لا يفهمون. من أجل الخروج من نار الطرفين، قال {عمّ يتساءلون}، فقل أنت كذلك، بمعنى اسأل قبل تفعيل افتراضك، لكن إن كنت مفترضاً شيئاً فافترض عدم ظهور ما في نفسك للناس. أصل وحدة النفوس "خلقكم من نفس واحدة" يؤدي بالبعض إلى افتراض أن نفسه وما في نفسه ظاهر لكل أحد، أو الأنانية الزائدة وتأليه الذات قد يؤدي إلى ذلك أيضاً "اتخذ إلهه هواه"، فيعتبر أن نفسه ظاهرة للكل كما أن الله تعالى هو الظاهر الذي هويته متجلية بكل شيء علماً وخلقاً.

التساؤل مشروع، حتى في أمور الإيمان الكبرى. والدليل {عمّ يتساءلون}، فاستفهم ولم يُنكِر عليهم أصل التساؤل أو يفترض عدم مشروعيته بعدم ذكره والاكتفاء بذكر حقيقة النبأ العظيم ابتداءً وكأنهم في حكم العدم لا عبرة بتساؤلهم المسبق.

{عمّ يتساءلون} إن كانت التساؤل يجعل الله يهتمّ بك ويجعل بحثك موضوعاً لآية، فاعلم بذلك عظم قيمة التساؤل. إن كان الجهل جحيماً، والعلم جنّة، فالتساؤل جبل الأعراف الذي يقف عليه مريدو التعرّف على الحقائق، ويكفي السالك من الخير أن لا يكون من أصحاب الجحيم "فمَن زُحرح عن النار وأُدخل الجنّة فقد فاز" وبالتساؤل الصادق تُزحزح عن النار، وتقف في واو "و" التي بين ذكر النار ودخول الجنّة، فكما أن الواو تجمع بين طرفين فكذلك التساؤل يجمع بين أمرين أي الحركة العقلية وإرادة المعرفة وبين الحقيقة العلمية.

٢-{عن النبأ العظيم}

بدأ بوصف حالتهم العقلية، ثم بوصف ما يفكّرون فيه. العقل يدور مع أحواله، ويتشكّل بحسب مقالاته. التساؤل حالة عقلية، الشك حالة، اليقين حالة، الريب حالة، الظن حالة، وهكذا في بقية الحالات. أما موضوع التساؤل والشك واليقين والريب والظن فيتعدد إلى ما لا نهاية بحسب موضوعات الوجود. وبما أن موضوعات الوجود إما الوجود ذاته وإما بحسب تجلياته وتجلياته لا حد لها، فموضوعات العقل لا حد لها، ولذلك قال "رب زدني علما" بغير حدّ للعلم.

من عظمة هؤلاء تساؤلهم عن النبأ العظيم. عظمة العقل تقاس بحسب حالته وبحسب موضوع تعقّله، الحالة ثم الفكرة. ولو كانت الحالة سيئة، لكن الفكرة العظيمة تجعل العقل عظيماً ولو من وجه واحد من وجهيه. العقل الشريف يفكّر في الأمور الشريفة، والعقل السخيف يفكّر في الأمور السخيفة. مع ملاحظة أن سخف الموضوع تابع لسخف العقل وليس سخف الأمر في ذاته وما يحتمله، فإن كل أمر إنما هو شأن من شؤون الحق تعالى وهو أيضاً مثال على أمر من أمور الآخرة "إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها"، فالسخيف هو الذي يرى الأمور سخيفة، ونفس الأمر السخيف بالنسبة لعقل قد يصبح شريفاً بالنسبة للعقل الشريف الذي يرى الله وحقائق الآخرة والنفس من وراء صور الأشياء.

{عن} تعلّق العقل بالفكرة. موضوع التعقّل. "عن" العقل لا نهاية لها، وهي الأبواب والنوافذ التي تُطلّ منها الأمور على عقل العبد القائم في الحجاب الليلي، وكذلك هي الأمور التي يُطلّ منها على تلك الأمور. العقل من حيث ذاته لا تعلّق له بشيء محدد، ولا ينحصر بشيء محدد، وإلا لما أمكنه إلا التفكير في أمور محددة ولما استطاع التقلّب والتغيّر والنظر في شيء دون شيء، "وإن كنت من قبله لمن الغافلين" فلو كان تعقّله القرءان ضروري لذات عقله لما تخلّف التعقّل عنه لحظة فضلاً عن الثبوت في مقام الغافلين من قبل الوحي الذي جاءه ونزل على قلبه. العقل بسيط كالهواء، ثم تتشكّل فيه صور الأشياء. تعلّقه ليس ضرورياً لذاته، ولذلك هو دائم الافتقار إلى نفس متعلقاته وعين موضوعاته فلا يطمئن أبداً إلى ثبوتها فيه حتى بعد

حصولها له وذلك بدليل "ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا" فحتى بعد الاهتداء يخافون من الزيغ، فلا تصرف للعقل بذاته في شيء من معقولاته، "لكي لا يعلم بعد علم شيئاً".

{النبأ العظيم} فليس كل نبأ عظيم بالضرورة. "إن جاءكم فاسق بنبأ"، فالنبأ ما لا تعلمه ابتداءً بنفسك وتحتاج إلى واسطة فيه "جاءكم فاسق" وتفتقر إلى بيّنة لإثباته "فتبيّنوا أن تصيبوا قوماً بجهالة". فالأنباء تأتي للجهال بالشيء ابتداءً. "ولا يُنبئك مثل خبير" "نبأني العليم الخبير". قد يأتي بالنبأ العليم الخبير وقد يأتي به فاسق، وقد يأتي به حيوان كالهدهد "جئتك من سبأ بنبأ يقين" يقين بالنسبة للهدهد وليس بالنسبة سليمان ولو كان يقيناً لسليمان لما احتاج إلى سماعه من الهدهد أصلاً ولما احتاج إلى قول "سننظر أصدقت أم كنت من الكاذبين" وإلقاء كتابه إليهم. العقل مبدأ تمييز العقلاء، ولذلك يكرهه الطغاة الذين يريدون توحيد البشر صورياً. والنظر والبينات وسيلة التأثير في العقل، ولذلك يكرهه المسرفون الذين يريدون التأثير في الناس بالقهر والجبر.

{النبأ} يدل على أنه غير واقع ولو من وجه الآن. ولو كان واقعاً من كل وجه لما كان نبأ، " لكل نبأ مستقر وسوف تعلمون"، لو كان استقراره يدل على استقراره عند الكل لما قال "سوف تعلمون" وهي للمستقبل بل لثبت علم الكل به. لكن من وجه آخر، النبأ قد يكون واقعاً من وجه وغير واقع من وجه آخر كأن يكون غير واقع بالنسبة لبعض العقول مثلاً "إن جاءكم فاسق بنبأ" فموضوع النبأ كان متحققاً لكن بالنسبة للعقل المستقبل لهذا النبأ هو مشكوك فيه يحتاج إلى بيّنة. إذن، الواقع لا يدخل العقل بدون وسيلة. فكيف تدخل الوسيلة؟ لابد من وعي. فكيف يعي الوعي؟ لابد من نور. وكيف يشرق النور؟ هذا أمر إلهي "الله نور السموات والأرض...ومَن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور". فقاعدة العقل هي التنوير الإلهي، والإحياء الإلهي، " يحيي ويميت" يحيي بالوعي ويميت بفقدان الوعي. الشعور بالوجود هو بحد ذاته برهان وجود الله ونوره ونعمته، نفس الشعور بدون أي إضافة أخرى، إذ لولا الله لما شعرت بشيء، "كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم".

{النبأ} هو الخبر وهو الشيء المرتفع، ما العلاقة بينهما؟ هو الخبر عن شيء رفيع. الخبر كلام، رفعة الشيء مرتبته في الوجود. فهو كلام عن شيء له رتبة مرتفعة في الوجود. فالنبأ ربط بين الوجود والكلام، أو تجلي الوجود بالكلام، أو تنزّل الوجود بالكلام، فبينهما رابطة تشبه رابطة الظل بذي الظِلّ.

{عن النبأ} التساؤل هنا عن النبأ أي عن كلام النبي المخبر بالأمر الرفيع للآخرة، فإن الآخرة أرفع من الدنيا من جهات متعددة. بعدما أنبأهم النبي عن أمر الآخرة، صاروا يتساءلون فيما بينهم، مثل "أقبل بعضهم على بعض يتساءلون"، ومثل "إذا هم فريقان

يختصمون“ بعد قدوم الرسول. فنزلت السورة لهؤلاء الذين لم يؤمنوا بنبأ الرسول، وطلبوا البيّنة على نبئه، عملاً بقوله ”إن جاءكم فاسق بنبأ“ فإن الفسق مَن خرج عن حدّ الاعتدال، وبالنسبة للكافرين والشاكّين النبي كذلك خرج عن الاعتدال بدعواهم الجنون والسحر والكذب وما أشبه فيه عليه الصلاة والسلام.

تنبيه: الآخرة أرفع من الدنيا من جهات مثل أكبر درجات وأكبر تفضيلاً وخير وأبقى، لكن الدنيا أرفع من الآخرة من جهات مثل كون الدنيا هي الأولى فلها صفة الأولية فلها حظّ من شرف الأولية كقوله ”السابقون الأولون من المهاجرين“ ففضّلهم لأوليتهم، وكذلك الدنيا لأنها أكثر إظهاراً للفارق بين المخلوق والخالق من حيث كونها ”دنيا“ أي أبعد وأسفل، فلها مقام الجلال والهيبة من الله والسجود والخضوع له ولذلك يكون السجود على الأرض الذي هو أدنى ما في الدنيا وفي هذا المقام ”أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد“، وكذلك الدنيا محلّ ظهور الحق فإن المحسوس هو المنزل الأخير للمعقول والذي يظهر فيه صدقه ظهوراً تامّاً لا يخفى على أحد، بالتالي اسم الظاهر لا يتجلى تمام التجلي حتى يتجلى في الدنيا، ومن هنا نهاية الأمر هو القول للكافرين بالنار ”أفسحر هذا أم أنتم لا تبصرون“ فحاججهم بالمحسوس بالبصر، وهو عين ما تسبب في كفرهم في الدنيا حيث عبدوا الشمس لأنها الأظهر في عالَم الدنيا لهم وكذلك ”يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون“، فنهاية الأمر صيرورة أمرالآخرة في الظهور كالدنيا الآن في الظهور حتى يعلم حقيقتها البرّ والفاجر والمؤمن والكافر على السواء بشكل عام. فالآخرة أفضل من الدنيا من وجوه، والدنيا أفضل من الآخرة من وجوه، وإن كانت الآخرة لها وجوه تفضيل أكثر خصوصاً بالنسبة للنفس الإنسانية، إلا أن هذا التفاضل الجدلي شاهد على أن الفضل كله لله والعلو المطلق لله فيبقى هو وحده سبحانه الذي يفضل كل شيء ولا يفضله شيء بل لا يقارن معه شيء ابتداءً ”لم يكن له كفواً أحد“.

{النبأ العظيم} هذا اسم من أسماء الله الحسنى، ”وهو العلي العظيم“. عظمة الله عدم محدوديته، وعظمة هذا النبأ إحاطته بكل الناس وتعلّق حقيقته بكل النفوس ”جمعناكم والأولين“ ”ثقلت في السموات والأرض“ ”سنفرغ لكم أيها الثقلان“، فعظمة هذا النبأ أنه غير محدود أيضاً من حيث أن الله والروح والملائكة والنبيين والصديقين والشهداء والصالحين والكافرين والمنافقين من الأولين والآخرين وكل مخلوق على الإطلاق في السموات والأرض سيحضر فيه، ”إن كُلّ لمّا جميع لدينا محضرون“. بعض الأنباء يخص بعض الموجودات دون بعض فلو كان عظيماً بالنسبة للبعض فهو غير عظيم بالنسبة للبعض الآخر، أما هذا النبأ فيخصّ الجميع بلا استثناء من الخالق الأعلى إلى أدنى مخلوق. باعتبار، صار هذا الخبر نبأ أي

ارتفع لأن "رفيع الدرجات" الذي له الظهور بكل درجات المخلوقات سيتجلى به وفيه ويفرغ فيه للخلق كما قال سبحانه.

٣-{الذي هم فيه مختلفون}

{الذي} هو النبأ العظيم، فعرّفه هنا بشيء غيره أي بتعلّقات عقول العاقلين به، {هم} هؤلاء أصحاب العقول، {فيه} أي في النبأ العظيم فدل على اتصال عقولهم بالنبأ ليس فقط كلفظة لغوية بل كحقيقة وجودية إذ صارت عقولهم "فيه" فعقولهم في ظرفه، {مختلفون} وليس يختلفون بل "مختلفون" بالاسم الدال على ثبوت الاختلاف فيهم فلا مجال للخروج بالذات من هذا الاختلاف. هذه الآية دالة على تعريف الموضوعات بحسب حال العاقلين لها. بدأ بذكر التساؤل وهم حال العاقلين، وثلّث بذكر الاختلاف وهو حال العاقلين، ثم وضع بينهما ذكر النبأ، فأشار إلى أن العقل هو فاتحة وخاتمة أي موضوع، فالموضوعات المستقلة عن العقل لا عبرة بها بالنسبة للعقل وإن كانت موجودة من حيث ذاتها، لكن بالنسبة للعقل حكمها حكم العدم حتى يتعلق بها بنحو ما من التعلق ولو كانت تعلقاً فيه نوع من الجهالة والخطأ.

{الذي هم} ولم يقل: عقولهم مثلاً. بل {هم} فذكر كل ذاتهم، مع أن الاختلاف {فيه مختلفون} إنما هو اختلاف النظر العقلي، كبدهم لم تختلف في أمر النبأ، أظافرهم لم تختلف في أمر النبأ، أملاكهم الدنيوية لم تختلف فيه، إنما اختلف فيه عقلهم، فلماذا قال {هم فيه مختلفون}؟ لأن جوهر النفس هو العقل. فحيث يكون العقل فثَمّ النفس بكلّيتها. الإنسان ليس بلسانه فقد يكون صامتاً أو أخرساً، ولا ببدنه فقد يصاب فيه وينقطع عنه بالموت ويبقى، ولا بأمواله بالتأكيد فهي أعراض الأعراض، لكن الإنسان بعقله. حالته العقلية تلخّص قيمته الوجودية. ومن هنا نعرف أن أولى النظم والمجتمعات بالتعظيم هي تلك التي تعظّم العقل وتفرّغه للنظر وتساعده على المعرفة واكتساب الحكمة، وكلّما كانت أبعد عن مراعاة العقل وشؤونه المختلفة كلما كانت أبعد من القيمة المعتبرة.

{الذي} هذه باب لذكر حيثية من حيثيات الموضوع، كأن تقول عن الله تعالى "الذي خلق الموت والحياة" فالله هو الذي خلق لكن هو الذي يعلم وهو الذي يقدر وهو الذي يعطي وهو الذي يحبّ، فكلمة {الذي} تخصيص للموضوع بحيثية تقبلها ذاته ولو من وجه وإلا لما استطاع عقل أن يعقله على تلك الحيثية أساساً. في هذه الآية قال {الذي هم فيه مختلفون} فلولا قابلية الآخرة للاختلاف فيه لما وقع فيها الاختلاف وثبت في العقول، فما وجه قابليتها لذلك؟ الوجه: " ما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون"، فمن جهة نظرت العقول إلى الدنيا وظاهرها واهتمت بالبدن وشؤونه، فلولا أن الآخرة مفصولة من وجه عن الدنيا

والظاهر لما أمكن وقوع مثل هذا، وكذلك وهو الأولى لم يأذن الله لهم بذلك ولم يشاء لهم ذلك. فالله أراد للعقل أن يعرف الآخرة عبر النظر في ملكوت السموات والأرض وتأويل الآيات وتفسير الأمثال وقراءة كلامه في الخلق الخارجي والنطق النبوي، أي أراد من العقل أن يخترق إلى الباطن عبر المظاهر، فلمّا عكف العقل على المظاهر أصابه الرجس فلم يأذن الله بهدايته تبعاً لما اختاره وشاءه العاقل "لمن شاء منكم أن يستقيم" وليس لمن لم يشاء منهم أن يستقيم.

{هم فيه مختلفون} قال "مختلفون" فسيبقى هذا الاختلاف ما دامت الدنيا. لذلك لابد من التمييز بين نوعين من الجماعة والاجتماع: الأول جماعة المؤمنين بالآخرة الذين لا يختلفون في أمر النبأ العظيم، والآخر جماعة البشرية عموماً أيا كان موقفهم من النبأ العظيم. ولابد من علو جماعة المؤمنين على جماعة البشرية، أو استقلالهم عنهم بوجه وعدم قدرتهم على التأثير في حياتهم تأثيراً يغيّر من نمط قولهم وفعلهم، وإلا فإنهم سيعانون بسبب فرض هؤلاء الجاهلين المختلفين عليهم أموراً لا يرضونها ولا تتناسب مع إيمانهم ومقاصدهم في الحياة المبنية على علمهم بالنبأ العظيم. "لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالاً ودّوا ما عنتّم قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفي صدورهم أكبر قد بيّنات لكم الآيات إن كنتم تعقلون". ولذلك قال "فأيدينا الذين آمنوا على عدوهم فأصبحوا ظاهرين" وقال "جاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة"، وكل ما ذكره الله من معاناة واضطهاد الرسل والمؤمنين أدلّة على وجوب استقلال وعلو المؤمنين في جماعة وقوّة ضاربة واستغناء عن غير المؤمنين ما أمكن مع التعاون والبر والقسط مع المسالمين على أساس "بينكم وبينهم ميثاق" مثلاً.

{هم فيه مختلفون} اختلفوا بسبب {هم}، يعني نفوسهم اقتضت هذا الاختلاف، وليس الموضوع ذاته فإن الموضوع واحد {النبأ العظيم}. فلمّا اتحد الموضوع ووقع الاختلاف دل على أن الاختلاف بسبب العاقلين وأمر راجع لهم، "فما اختلفوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم". العاقل لا ينظر إلى الوجود بتجرّد عن نفسه، بل تتلوّن معرفته بحسب نفسه، ولو في رتبة لاحقة كرتبة تفعيل المعقول وتنزيله على النفس والتصرفات، وإن كان الغالب تلوين المعروف أثناء استقباله، ومن هنا مثل الزجاجة التي كأنها كوكب دري، فإن النفس الصافية لا لون لها فتشعّ النور ويشرق من خلاله بلا لون راجع إلى النفس ذاتها، وهي النفوس الصافية للنبيين ثم الأقرب فالأقرب. الأرفع يعقل الحقيقة كأنه بلا نفس، وأدنى منه مَن يعقلها ويعرف أن نفسه لوّنتها، وأدنى منه مَن يلوّنها ولا يعرف أنه قام بذلك.

{هم فيه مختلفون} في واحد اختلفوا اختلافاً كثيراً، في واحد ثابت اختلفوا اختلافاً ثابتاً. فكيف لا يختلفون في الكثير، وكيف لا يختلفون في المظنون والمشكوك فيه والذي قد لا يكون له

ثبوت أساساً. ليتنبه لهذا الذين يريدون عدم اختلاف الناس في أمور هي أدنى من النبأ العظيم بقدر عظيم.

٤-{كلا سيعلمون}

هذا يدل على أن اختلافهم ليس عن علم. وهنا الفرق ما بين اختلاف العلماء واختلاف الجهلاء. الجهلاء يختلفون لأنهم لا يعلمون، العلماء يختلفون لأنهم يعلمون أي فيما يحتمل الاختلاف كأن تكون الحقيقة ذات أوجه فيأخذ كل عالِم وجهاً يختص بالنظر منه حتى تحافظ جماعة العلماء على جميع الوجوه أو يكون المصلحة في إقامة أكثر من شيء لكن لضعف الأفراد لا يستطيعون إقامة الكل بتفردهم فيذهب بعض العلماء إلى شيء والبعض الآخر إلى شيء آخر وهكذا حتى تجتمع الأمّة على إقامة المصلحة من جميع جهاتها فتتعدد المذاهب الصادقة لذلك. هذه الآية دالة على أن اختلافهم كان عن جهل، لقوله {سيعلمون} مما يعني أنهم الآن لا يعلمون.

ما معنى {كلا} هنا؟ بين الآية والآية فواصل فيها أسئلة وبحار، وحوار من قلب صامت مع الوحي. فكأن متلقي الوحي حين سمع أول ثلاث آيات قال: هل سيبقون على حالة التساؤل إلى الأبد؟ فقال {كلا، سوف يعلمون} سيعلمون أن تساؤلهم عن صدق النبي فيما أنبأ لم يكن في محلّه، وسيعلمون أنه جاء بالنبأ الصادق.

٥-{ثم كلّا سوف يعلمون}

ذكر عنهم أمران، التساؤل والاختلاف، وجاء هنا بأمرين الأول للأول والثاني للثاني. فقوله {ثم كلا سوف يعلمون} يتعلق بقوله "هم فيه مختلفون"، فكأن متلقي الوحي قال: هل سيبقون على اختلافهم إلى الأبد؟ فقال {كلا سوف يعلمون}. وأما {ثمّ} فلأن ما بين ذكر تساؤلهم واختلافهم فصل بذكر النبأ العظيم، فجاءت "ثمّ" للدلالة على الفاصلة ووجوب تجاوزها للوصول إلى الآية الثالثة التي هذه الآية جواب لها.

لولا جهلهم لما تساءلوا، فسيعلمون ما جهلوه. واختلافهم لن يغيّر حقيقة الأمر، فسيعلمون الأمر على حقيقته حين يأتيهم ولا يُصرَف عنهم.

تأويل آخر لـ٤-٥ مأخوذ من قوله في سورة التكاثر. أي {كلا سوف يعلمون} علم اليقين، {ثم كلا سوف يعلمون} عين اليقين، وفصل بينهما بـ"ثم" على اعتبار الفاصلة ما بين علم اليقين الذي هو للدنيا وبين عين اليقين الذي هو للبرزخ في القبر بعد الموت، أي "ثمّ" هنا تعبير عن

الأجل المسمى المضروب لهم. أما في الدنيا فقال "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق" وقال "سيريكم آياته فتعرفونها"، وآيات أخرى كآيات الدخان "ربنا اكشف عنا العذاب". الوحي ينزل لبيان الأمور للناس وهم في الدنيا، وإلا فما بعد الموت لا تأخير لأي نفس، فمن هذه الوجهة الدنيوية يأتي الكلام ويخاطب العقول الحبيسة في الدنيا. ومن هذا المنطلق ستجد الآيات في المقطع التالي تشير إلى صور دنيوية وأمثال آفاقية وأنفسية للدلالة على صدق النبأ العظيم، أي بعدما ذكر النبأ وحال العاقلين المختلفين منه، جاء بذكر البينات للخروج بالعقل من الشك إلى اليقين. فما هي البينات؟ هذا موضوع الآيات التالية.

مقدمة المقطع الثاني:

في هذا المقطع ذكر لأفعال ربانية: الجعل والخلق والبناء والإنزال. أربعة أصول. جعل الأرض والجبال، ثم خلق الأزواج، ثم جعل الليل والنهار، ثم بناء السبع، ثم جعل السراج، ثم إنزال الماء وآثاره. جعل وخلق وجعل وبناء وجعل وإنزال. فكما ترى، ستّة مراتب، ستّة أيام إذ " كل يوم هو في شأن"، فهذه الستّة تعبّر عن ستّة شؤون إلهية تمثّلت في العالَم.

العين الظاهرة ترى الأرض والجبال والأزواج والنوم والليل والنهار والسبع والسراج والماء وآثاره، فالعبرة ليست في ما تراه العين الظاهرة فقط، بل لابد من عين باطنة ترى فعل الله وترى المعنى من وراء ذلك. مثلاً، حين يقول {ألم نجعل الأرض مهاداً} فنحن نرى الأرض هذا لا يشكّ فيه كافر ولا مؤمن عموماً، ويرى أيضاً أنها مهاد، فأين موضع كونها "آية" وبيّنة، إذ إنما أورد هذه الأمور على أنها بينات للإخراج من الاختلاف في النبأ العظيم والخروج بالمتسائلين عن صدق نبأ النبي من التوقّف أو الإنكار إلى علم اليقين، فما موضع كونها بيّنة إذن؟ لابد من أمرين على الأقلّ لتصير هذه الصورة بيّنة: الأول رؤية {نجعل} التي هي فعل الله، والثاني هو رؤية معنى {الأرض مهاداً} وعلاقة ذلك بالنفس والآخرة.

الأمر الأول الذي هو رؤية فعل الله أصل واحد في جميع تلك الآيات، بمعنى أن الذي يعقله في أمر واحد سيعقله في باقي الأمور إذ ثبوت فعل الله في صورة واحدة من صورة الطبيعة يكفي لإثبات مبدأ الفعل الإلهي لتلك الصور وبالتالي ينسحب على باقي الصور بنفس الحجّة. نعم، تكثّر صور الطبيعة والاحتجاج بكثرة صورها هو وسيلة لإخراج العقل من التردد والشك والظن إلى علم اليقين، فإن العقل يزداد إيمانه بالشيء كلما ازدادت صوره منه، فتوجد كمّية تنتهي بعد حدّ معين إلى تغيير الكيفية، كم عدد الصور التي قد تُخرج العقل من الشك إلى

اليقين؟ يؤخذ من هذه السورة أنها ١١ صورة. بعد ١١ تجربة سيميل العقل إلى اليقين بالشيء.

لا يُستغرب تحوّل الكمّية إلى كيفية، فهذا مشهود حتى في الطعام، فتضع كمّية من الملح فيه فيزداد الطعام حسناً، فإذا زدت كمّية الملح قد يزداد حسناً، لكن توجد حدّ ينتهي عنده الحسن ويتحوّل إلى قبح ويصبح الطعام ممجوجاً كريهاً لا يستسيغه الفم ولا المعدة. التكاثر في المال مبني على قاعدة تحويل الكمّية إلى كيفية، كأن يرى المتكاثر أنه لا قيمة له في نفسه وعند الناس، فيطلب الزيادة من المال، ثم يزيد عليه، ثم يزيد عليه، حتى يرى أنه بلغ حدّاً معيناً تتغيّر معه فيه نظرته لنفسه وللناس وموقعه منهم، وتتغيّر نظرة الناس له أيضاً. الكم والكيف مترابطان، إلا أن الكمّ تابع للكيف يسعى للوصول إليه. كذلك هنا. الآية الواحدة قد تكفي، لكن لو كانت تكفي النفس العاقلة لما نزل القرءان إلا بآية واحدة وأُمر الناس بالتدبر فيها حتى يصلوا إلى علم اليقين، إلا أن هذا لم يقع، والواقع كثرة الآيات وكثرة الأمثال والقصص.

من الآثار السلبية للتكاثر في صور الأدلة، الاحتجاب بالكمّ عن الكيف، فبدلاً من الصعود من الصورة إلى المعنى، ينتقل الناظر من صورة إلى صورة على نحو سطحي، فلا ينتفع بها. كالذين يقرأون هذه الآيات من سورة النبأ وهمهم فقط الإشارة إلى الشؤون الطبيعية لهذه الآيات، وينسون ما هي آية له وما هي شهادة له. الآيات ثروة عظيمة للنفس، وكل آية شجرة مباركة، فينبغي إعطاء كل واحدة قسطاً من النظر بحيث تأكل منها ما يُسمن ويغني من جوع بإذن الله، ولا تنتقل عنها إلى غيرها حتى تأكل منها ما استطعت إلى ذلك سبيلا وبالله التوفيق.

الله واحد وفعله واحد لكن صور فعله كثيرة. الجعل ليس الخلق، والخلق ليس البناء، والبناء ليس الإنزال. فلابد من النظر في كل فعل وخاصّيته.

الأمثال يمكن أن تُضرَب لكل شيء، فالمثل ليس حجّة بذاته، لأن ما يمكن ضربه للشيء وضدّه لا يكون حجّة لا للشيء ولا لضدّه. يمكن ضرب مثال للبعث كما أنه يمكن ضرب مثال لعدم البعث كأن تقول "الإنسان مثل الشجرة التي تنمو ثم تصير حطاماً وينتهي أمرها". الأمثال مقدّمة إذن للنظر العقلي المجرّد، وبالنظر العقلي تصبح نافعة بإذن الله وموصلة لعلم اليقين، لذلك يقول "لعلكم تعقلون" و "فاقصص القصص لعلهم يتفكرون"، فما لم يصل به المثل والقصة إلى التعقّل والفكرة فلن تنتفع بها. القصة لإثارة الفكرة، أما العلم فبوسيلة الفكرة. ولذلك، مثلاً إذا قال {ألم نجعل الأرض مهادا} فقد يقال في المقابل: توجد زلال ومهالك في الأرض، وتوجد حشرات مؤذية ودواب قاتلة، وتوجد عوامل طبيعية مدمرة للحياة البشرية، وتوجد أماكن في الأرض لا تصلح لأن تكون مهاداً أي فراشاً، وعلى اعتبار أن المهاد هو الأرض المنخفضة المستوية فإن بعض الأرض مرتفع وغير مستو. فالحجّة إذن ليست في هذه الصورة

حصراً لأنه يوجد ما يقابلها، فالأرض ليست كلّها مهاد من كل وجه وفي كل حين، فلابد من سؤال: ما معنى {ألم نجعل الأرض مهاداً} وما علاقة ذلك بأمر النفس والآخرة؟ هذا يحتاج إلى نظر عقلي. والذين يزعمون أن "القرءان يستعمل أسلوباً بسيطاً فطرياً لا يحتاج إلى فلسفة للتأثير في النفس البشرية"، هؤلاء أهل باطل ويقصدون مجرّد التأثير العاطفي في جماهير من الرعاع الذين سبق لهم أن حشوهم بأباطيلهم وعقائدهم من قبل ولذلك يكفي معهم مثل هذا النمط من الكلام الصوري. والحق أنه بدون الفكرة، لا تكون هذه الآيات بيّنة. نعم، روح القرءان بغض النظر عن صوره قد تؤثر في النفس الصافية القابلة، وبهذه الروح يُدرك حقائق الأمور ويتغيّر وجدانه، لكن هذا أمر نادر ومقام عالي جدّاً يناله بعض الأصفياء، بينما هذه الآيات نزلت للذين "هم فيه مختلفون" أي لغير المقربين والأولياء العالين ومَن فرغ من أمر الإيمان واستقر فيه من حيث الأصل. فلابد من نوع من النظر العقلي شعورياً أو لاشعورياً، ولابد من وجود أفكار تتحرّك في عقل القارئ والسامع تجعله يفترض أن هذه الآيات "بسيطة تعطي المعاني بصورة مؤثرة بدون تفكير فلسفي" كما يقولون. ثم لا يحتاج المتكلّم إلى الكلام مثل أرسطو حتى يكون مفكّراً فيلسوفاً، هذا تحكّم واختيار شخصي في طريقة الكلام، الكلام قد يكون فكرياً من الطراز الأرفع بدون الحاجة إلى الأسلوب الجاف والبطيء والتحليلي للفلسفة المعتادة. "فاقصص القصص لعلهم يتفكرون".

٦-{ألم نجعل الأرض مهادا}

{ألم} استفهام للتنبيه، فالمتلقي يعرف المعلومة لكنه غافل عنها ونسيها فيتم تذكيره بالتنبيه. والقرءان كله اسمه "الذكر" من التذكير، والتذكير لا يكون إلا للناسي وليس للجاهل الذي لا يعرف بتاتاً. القرءان يخاطب شيئاً في النفس يعرف تلك الحقائق لكنها غافلة عنها، فيتم لفت انتبهاها به. هذه رؤية للنفس تختلف عن الرؤية التي تفترض النفس فارغة ساذجة عديمة العلم بالأصل من كل وجه. فماذا عن "أخرجكم من بطون أمّهاتكم لا تعلمون شيئاً"؟ هذه العبارة لابد من تخصيصها بالضرورة، وكم من عبارة قرآنية ظاهرها الإطلاق ومعلوم أنها مقيدة ومخصصة، مثل "قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم" فمن المعلوم أن ليس كل إنسان على وجه الأرض قال لهم ذلك وإنما كان بعض الناس، ومن المعلوم بداهة أن ليس كل الناس قد جمعوا لهم وإنما كان بعض الناس هم الذين قاموا بذلك. وكذلك مثلاً "تدمّر كل شيء" فمن المعلوم أنها لم تدمّر الشمس والقمر وهما من الأشياء، بل في نفس الآيات أثبت أنها لم تدمّر مساكنهم. كذلك الحال هنا، "لا تعلمون شيئاً" لا تعني الإطلاق، وإلا فنحن نرى الطفل يخرج وهو يعلم كيف يرضع من ثدي أمّه ولم يعلّمه أحد في الظاهر ذلك. فلكل آية تأويلها الخاص.

وقد تعني بعدم العلم عدم الشعور بالمعلوم المدفون في النفس، وقد تعني عدم العلم استقلالاً من دون الله، وقد تعني عدم توفّر آلات العلم من السمع والأبصار والأفئدة وهو ما تشير إليه ذات الآية في تكملتها، وقد تعني عدم العلم الذهني الظاهر وليس العلم الروحي المقترن بنفخ الروح التي هي من أمر رب النبي، وقد قال "فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيّم ولكن أكثر الناس لا يعلمون" فدل على وجود مستوى ثابت في النفس يتضمّن حقيقة الدين القيم ومع وجوده فإن أكثر الناس لا يعلمون به ولا يعلمون بالذي فطر النفوس عليه ولا يعلمون بحقيقة الفطرة لأنها حُجبوا بوسائل العلم الظاهري وظاهر الدنيا " فرحوا بما عندهم من العلم" "فأعرض عن مَن تولّى عن ذكرنا ولم يُرد إلا الحياة الدنيا ذلك مبلغهم من العلم". وعلى ذلك "لا تعلمون شيئاً" تشير إلى العلم بظاهر الحياة الدنيا ووسائل العلم بها من السمع والبصر والفؤاد، فكأنه يقول: بوسائل من الله علمتم ظاهر الحياة الدنيا فكذلك بوسيلة من الله هو النبي والوحي لابد من أن تعلموا باطنها الذي هو الحياة الآخرة. فالذين يفرحون ما عندهم من العلم الدنيوي ويرفضون علم الآخرة النبوي بدعوى الاستقلال في كسب العلم وعدم حاجتهم إلى التعلّم من نبي، يقال لهم: حتى علمكم هذا الذي تفرحون به إنما كان من لدن الله فإنكم خرجتم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً عن الدنيا فأنتم خلو من مواضيع الدنيا وكذلك لم تأتوا بوسائل العلم بالدنيا من سمع وبصر وفؤاد فإن الله هو الذي جعلها لكم ولم تجعلوها لأنفسكم كما تعلمون ذلك وجداناً ولا يستطيع أحدكم ادعاء أنه الذي جعل لنفسه هذه الوسائل العلمية. للآية تأويلات أخرى من درجات أرفع ليس هذا محل الدخول فيها وموضعها الأنسب أثناء دراستها الخاصة.

{نجعل} الجعل في القرءان يتعلق إما بمستوى الباطن وإما بوضع صفة للشيء الظاهر. أما تعلقه بمستوى الباطن الذي يميّزه عن مستوى الخلق الظاهر هو قوله "خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور" فالخلق متعلق بالسموات والأرض والجعل متعلق بالظلمات والنور وهما من أمور الباطن والنفس "الله نور السموات والأرض"، ومن هنا نأخذ أن هذه الآية تشير إلى أمر نفسي وأرض نفسية باطنية. أما تعلقه بوضع صفة للشيء الظاهر فيؤخذ من آيات كثيرة منها نفس هذه الآية فإنه قال {ألم نجعل الأرض مهاداً} ولم يقل: نجعل الأرض، فالأرض مخلوقة "خلق السموات والأرض"، لكن صفة الأرض وكونها {مهاداً} مجعولة. كذلك في الإنسان قال "إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيرا" فالخلق اقترن بالنطفة الأمشاج وهي شيء ظاهر، لكن الجعل اقترن بالسمع والبصير وهما من صفات ذلك المخلوق وتتعلق بأسماء هي من أسماء الله الحسنى إذ الله هو السميع البصير من

حيث المبدأ والحقيقة والأصالة ولا شريك له سبحانه. فالخلق صنع صورة، والجعل صنع صفة الصورة. ومن هنا نعرف أن البينة تتعلق لا فقط بصورة الأرض بل بصفة الأرض.

{الأرض مهاداً} للبدن أرض، فلابد أن يكون للنفس أرض. وكما أن الذي جعل أرض البدن مهاداً، فكذلك لابد من وجود مهاد لأرض النفس. فما هي أرض النفس؟ الأرض أدنى ما في الشيء وأكثره كثافة، وبالنسبة للنفس هذا هو الخيال، فإنه الأكثف فيه وأدنى ما تتنزّل فيه إرادته وفكره وشعوره وتتجمّع في صوره، وكما أن الأرض البدنية تقبل ما ينزل إليه كذلك الخيال يقبل كل ما ينزل إليه ويمثّل ذلك كلّه ويعطيه شكلاً، ولذلك تستطيع معرفة إرادة وفكر ومشاعر النفس عبر النظر في خيالاتها. النبوة كذلك تأتي بصور خيالية وهي الأمثال المضروبة "ويضرب الله الأمثال للناس"، والأمثال تقبل كل شيء بدأً من الله تعالى "مثل نوره كمشكاة فيها مصباح" وتنزل إلى آخر شيء "إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها". الخيال دائماً حق، لأنه يعبّر عن حقائق النفس وعالمها، فهو حق بالنسبة لعالَم النفس، كذلك الأنباء هي حق بالنسبة لعالَم النفس والباطن الأخروي بغض النظر عن حالها بالنسبة للدنيا، كالإنسان الذي يرى في خياله صورة فلا يقال له "صورتك باطلة لأنها غير متحققة في الدنيا المحسوسة" أنتم لا تقولون ذلك أيها المختلفون في النبأ العظيم، فالخيال حق من حيث تعبيره عن النفس بغض النظر عن نسبته إلى الحس، دلالته عن عالَم آخر غير العالَم الحسي. كما أن رؤيا الملك في سورة يوسف مثلاً، ولها نظائر في حياة كل إنسان بشكل أو بآخر، فإننا لا نرى في عالم الحس سبع بقرات سمان يأكلهن سبع عجاف، لكن هذه الصورة الخيالية صادقة بالنسبة للحقيقة التي تعبّر عنها. انظر في نفسك، وفي خيالاتك في اليقظة وفي المنام، وستجد أن الخيال مهد نفسك بغض النظر عن حسّك وما هو خارج عنك، نعم قد يتحقق ما في خيالك بشكل أو بآخر في حسّك أيضاً وتكون رؤيا صادقة وإن جاء تأويلها بصورة غير صورتها في خيالك، كإخوة يوسف في صورة الكواكب، فإن الكواكب في الحسّ شيء والإخوة شيء آخر، ومع ذلك قال يوسف "هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقا" فهي حق من وجه حقيقة المعنى وإن كانت غير حق من وجه الحسّ الأدنى.

كذلك يقال هنا في الأنباء، فإن صورتها بالأصالة تعبّر عن عالَم آخر غير العالم الدنيوي، فهي حق بالنسبة لذلك العالَم أيا كانت نسبتها لعالمكم الدنيوي الفاني هذا. ثم الأنباء سيأتي تأويلها وإن كان بصورة غير الصورة التي رُسمت بها في الخيال والأقوال، لكن المعنى الجوهري لها حق ويتناسب بحسب نظام التناسب بين الظاهر والباطن، فالبقرة في الظاهر سنة في الباطن، والكوكب في الظاهر أخ في الباطن، بالنسبة ليوسف. بالتالي، الاعتراض

على الأنباء الإلهية بحجّة عدم موافقتها للمحسوس أو اختلاف صورتها اللغوية عن تأويلاتها الواقعية، هو خلاف المعلوم من شأن النفس وصلة الظاهر بالباطن.

{نجعل الأرض مهادا} عقلاً يمكن أن تكون الأرض مهاداً وغير مهاد، فلماذا جاءت بهذه الصفة تحديداً؟ ظهور العالَم بصورة ممكن من الممكنات، مع الثبوت العقلي لجميع الممكنات في العلم الإلهي، يدل على جعل جاعل خصص ممكناً من بين الممكنات. فكيف نعرف صدق {نجعل}؟ بالنظر في صفات الأرض وأنها احتمال من احتمالات كثيرة. كيف نعرف أنه توجد ممكنات لانهائية لها ثبوت ما في مستوى فوق مستوى هذا العالَم؟ لأن العقل يقضي باستحالة ظهور شيء من العدم المطلق. لا يمكن أن يظهر شيء من لا شيء. "أم خُلقوا من غير شيء". فلابد من وجود أصل تستمد منه هذه المظاهر صورتها. العدم لا يعطي الوجود، واللاشيء لأنه لا شيء لا يمكن أن يولّد الشيء، هذا أساس العقل. أما إن قيل: ولماذا نصدّق العقل؟ فنقول: ولماذا تسأل هذا السؤال أصلاً، طلبك حجّة لتصديق العقل هو بحد ذاته من عمل العقل، فإن العقل هو طالب الحجج لا غير. وإن قيل: لعل العدم يعطي وجوداً لكن عقلنا قاصر، فنقول: إن احتملنا هذا عقلاً فكل شيء محتمل عقلاً بالتالي لماذا لا تحتمل ضدّ هذا وهو أن العقل غير قاصر والعدم لا يعطي وجوداً، ثم من أين أتيت بأن "العقل قاصر" بهذا النحو من القصور؟ لابد أنك تصورت عقلاً كاملاً تامّاً وبالقياس إليه قلت "عقلنا قاصر"، فكيف تصورت ذلك العقل الكامل التام وأنت لا ترى أمامك في المحسوس لا عقل قاصر ولا عقل تام فإن العقل ليس محسوساً أصلاً، بل وحتى لو افترضنا أنك رأيت العقل محسوساً فمن أين صدّقت بالمحسوس واعتبرت حكمه والتصديق والاعتبار من أحكام العقل؟ وإن قيل: لعل عقلنا أخطأ، فنقول: لعل عقلنا أصاب، بل حكمك بالخطأ يدل على تصورك بنحو ما للصواب وإلا فيستحيل الحكم بالخطأ بدون تصور ما للصواب الذي تقيسه عليه أو بتصور مبدأ عقلي صائب تقيس عليه صورة ما اعتبرته خطأً وبهذا القياس حكمت بخطئه، فلولا جزمك المطلق بصواب ذلك المبدأ العقلي الذي قست عليه لما حكمت بخطأ أي شيء أصلاً. الآن، نرجع.

عقلاً نجزم بأن العدم لا يعطي الوجود، واللاشيء لا ينتج شيئاً. ثم نظرنا فوجدنا عالَماً محدوداً له صفات مخصوصة، فعرفنا عقلاً واستطعنا تخيّل عوالم أخرى لها صفات أخرى، فرأينا بعقولنا وخيالنا عوالم كثيرة لا متناهية، أقصد حكمنا بالعقل المجرّد إمكان عوالم لانهائية، وحكمنا بالخيال المُجسِّد إمكان عوالم أخرى تختلف عن هذا العالَم، فالعقل المجرّد أعلى حكماً من الخيال، ومن هنا قلنا: من أين جاء هذا العالَم المخصوص؟ لا يمكن أن يكون من لا شيء. ولا يمكن أن يكون هو الاحتمال الوحيد المتحقق، لأنه سبق حكمنا عقلاً وخيالاً بإمكان عوالم أخرى. فلا يبقي إلا الحكم بوجود مستوى من الوجود تقوم فيه تلك الممكنات

اللانهائية. فإذا نظرنا في الممكنات سنقول: كل ممكن منها يحتمل بالتساوي نسبته إلى الوجود الظاهر، فلماذا ظهر هذا الممكن بالتحديد؟ لا يمكن أن يكون لسبب راجع للممكن ذاته. فنحن بين واحد من أمرين: إما أن نقول بأن كل الممكنات ظاهرة مخلوقة، وإما أن نقول بأن بعضها فقط هو المخلوق. أما الأول فلا طريق لنا لمعرفته لأننا في عالَم ولا نستطيع معرفة وجود عوالم أخرى من عدم وجودها بحسب الظاهر كعالمنا هذا. أما الآخر فيوجد الجزم بخالق خصص ممكناً منها فصنعه. على الاحتمال الأول، قد تكون الأرض في عالَمنا هذا {مهاداً}، لكن تكون الأرض في عالَم آخر غير مهاد، فظهرت صفة هنا وصفة مضادة لها هناك، فلا يمكن الاكتفاء بالتخصيص للدلالة على الجاعل المُخصص. فيبقى الشك قائماً من حيث احتمال وجود عوالم أخرى تتضمّن تلك الصفات الأخرى المضادة وكل الممكنات في الجملة. يقيننا هو هذا العالَم، وإثبات عوالم أخرى مشكوك فيه، فالبناء على اليقين يقتضي الحكم بجعل الجاعل المُخصص.

النظر الأعمق يقتضي إثبات الجاعل ليس فقط بحجّة ظهور الصفة الخاصة، لكن بحجّة الظهور ذاته. فبعد إثباتنا لوجود ممكنات لانهائية، فنقول: هل نحن الآن في عين ذلك المستوى الذي أثبتنا فيه ممكنات لانهائية أما أننا في مستوى وجودي آخر ظهر فيه هذا الإمكان الذي نقوم فيه؟ الجواب: لسنا في عين ذلك المستوى المطلق للمكنات. والدليل أننا نرى تغيّر وتوارد الأحوال علينا، بينما الممكنات في ذلك المستوى ثابتة ومطلقة، فإن أعيانها لا تحتمل توارد الأحوال عليها إذ توارد الأحوال يدل على أنها تحت مستوى آخر يورد الأحوال عليها بحسب مثالها التام. فعين كل ممكن لها مقام هي فيه تامّة ولها مقام هي فيه متغيّرة بحسب ذلك المقام التام. التغيّر دليل قيامنا في المستوى الأدنى. بناء على ذلك، لابد من جعل جاعل أنزل صورة العين التامّة وجعلها بنحو قاصر تتوارد عليها الأحوال حتى تتكامل بحسب مثلها الأعلى. وعلى ذلك نفهم {ألم نجعل الأرض مهاداً} فالجعل بحد ذاته يدل على الجاعل، والجعل معقول، والعقل يقضي بعدم وجود فعل بغير فاعل، خصوصاً هذا الصنف من الأفعال التكوينية. كوننا نحن عقلاء نفعل في هذا العالَم يدلّ من باب أولى على أن العالَم نفسه مفعول لفاعل أعلى، فلا يمكن أن كون نحن عقلاء نفعل ونحن جزء من العالَم ويكون كل ما سوانا لا عقل فيه بل والعالَم نفسه ونحن فيه لسنا من فعل عاقل. الجزء لا يكون أكبر من الكل، والأدنى لا يكون أعلى من الأعلى، هذا تناقض يستحيل في العقل. فالحجّة الأولى هي في كلمة {نجعل} التي أخرج بها عين الأرض المهاد من مستوى الممكنات المطلقة إلى مستوى العالَم ذي الأحوال المتغيّرة.

لا يوجد طريق بالعقل وحده لمعرفة إن كان تم خلق جميع الممكنات أو أي ممكن آخر غير هذا العالَم، لأن الممكنات كلها متساوية من حيث إمكان خلقها بحسب جوهر حقيقة الإمكان.

فلا يبقى إلا طريق إخبار الخالق نفسه عن ذلك. فإذا نظرنا في القرءان فسنجده يقول "خلق السموات والأرض" لكن الإخبار عن خلق شيء لا يدل على عدم خلق غيره، كما أن قولك " أعطيت فلاناً عشرة دراهم" لا يعني نفيك لإعطاء غيره خمسين درهماً. ونجده يقول "خالق كل شيء" وهذه تحتمل أنه خلق كل ممكن معلوم له لأنه قال "وهو بكل شيء عليم" ومستوى الممكنات إنما هو العلم الإلهي، إذ يستحيل قيام الممكنات والأعيان في غير ذات، فلمّا قال " خالق كل شيء" احتمل أن يكون المقصود بكل شيء هنا هو كل شيء معلوم له واحتمل أن يكون المقصود كل شيء تم خلقه أي السموات والأرض وما فيهن وبقية العوالم المخلوقة فعلاً مثل "تدمر كل شيء" فإنما هو "كل شيء" في سياق الكلام عن قوم مخصوصين، كذلك " خالق كل شيء" تحتمل هذه المخلوقات الحالية فقط. هذه مسألة مفتوحة تستحق النظر، ويكفي في هذا المقام الإشارة إليها وفتح بابها، والله المستعان.

النفس العاقلة تقوم على أرض الكتاب، فكما أن البدن يقوم على الأرض كذلك النفس تقوم بالكلام، لكن الكلام منه ثابت مستقر المكتوب ومنه متغيّر زائل كالمنطوق، فحتى تستقر النفس لابد لها من كلام مكتوب يكون بالنسبة لها مثل نسبة الأرض الطبيعية للبدن الطبيعي، فلابد من مجانسة ومناسبة حتى يستقر عليه ويتغذّى منه ويرتاح إليه. القرءان هو الأرض المهاد للنفس العاقلة. هذا أصل كبير في فهم آيات القرءان وأمثاله، أقصد الموازنة بين البدن والنفس، فتنظر ما أعطاه الله البدن بالطبيعة فتعرف أنه لابد من وجود ما يوازيه بالديانة التي هي النبوة الحقيقية الفطرية غير المصطنعة كما أن البدن لا يتغذى إلا بشيء مأخوذ من الطبيعة المجانسة له. القرءان نازل من السماء الذي هو عالَم النفس، فالنفس سماوية الجوهر، ولذلك تجد استقرارها بالقرءان إن كانت حية، "لتُنذر مَن كان حيّاً ويحقّ القول على الكافرين" الذين كفروا نفوسهم السماوية بغطاء أبدانهم الأرضية "ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه فمثله كمثل الكلب" تكلّب على الأرض والمظاهر المادية. بنظرنا في الطبيعة نجد أن الكلام لا يصدر إلا من جنس الإنسان، أقصد الكلام الذي يتناسب مع نفوسنا، ولذلك نعرف أن ما يوازي الطبيعة في نفوسنا وهي الديانة لابد من أن تصدر من إنسان مثلنا، "إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ" "بلسان قومه ليبين لهم". فنحن لا ننتظر فتحاً من النبات ولا الدواب، لكن من الله بوسيلة إنسان. كما أن غذاء البدن بواسطة الطبيعة، كذلك غذاء النفس بواسطة أصحاب النبوة. فنحن لا ننتظر طعاماً استقلالاً بواسطة إنسان، لكن نأخذه من الطبيعة التي تعطيه إنساناً ثم هذا الإنسان قد يعطيه غيره، كذلك بالنسبة للحياة النفسية نحن لا ننتظرها من إنسان استقلالاً بل لابد من إعطاء الله تعالى له ثم هو يعطي غيره. بالمادة يجعل الله أرض الطبيعة مهاداً، وبالنبي يجعل الله أرض النفس مهاداً. ظاهر الأرض المهاد هو الكتاب النبوي،

وباطن الأرض المهاد هو الخيال المستقرّ بالأمثال النبوية. وبالقرءان وأمثاله تجد النفس استقرارها من الوجهين.

...

سألني ففُتح لي فتحاً جميلاً بحمد الله فشكرني فقلت له: الحمد لله شكراً على السؤال وعلى صدق نيتك وإلا كان ممكن ما ينفتح شيء في الجواب.

...

سألني عن تشكيك الملاحدة بالحروف الفواتح وما عندي فيها وكيف يجادلهم فقلت له ما مجموعه ما يلي:

في أكثر من مورد ذكرت في كتبي بعض ما فتحه الله لي. وأهمّ ما فتحه لي هو أنها وسيلة لتعليم الأميين الحروف حتى يخرجوا من أميتهم إلى القراءة والكتابة، بتعليمهم نصف الحروف العربية ومنها ينفتحون على النصف الآخر لأن القرءان جاء يعلم العاقل ليعقل وليس ليأخذه بيده كالطفل في كل شيء. وأمر آخر فتح لي هو أنها حروف لا معنى خاص لها حتى يقرأها العقل فيفرغ من المعاني تماماً فيكون مستعداً لتلقي المعاني من الآيات التالية، يعني هي وسيلة لتفريغ العقل لتأمل القرءان. توجد أمور أخرى لكن في هذين الأمرين وجدت أهم معاني الحروف حتى الآن، والله كريم.

جادل بالمعنيين الذين ذكرتهم لك، وخصوصاً معنى الإخراج من الأمية كأصل. ثم المعاني بعد ذلك كثيرة، يعني أثبت هذا المعنى، ومعنى إعداد العقل لتلقّي المعاني بتفريغه، وقل بأن القرءان له معاني ودرجات كثيرة وهذه تكفي الآن لإبطال أنه لا معنى مفهوم لها ولا حكمة منها.

فكرة الوهابية أنه "ليس لها معنى"، باطل قطعاً فإن الحكيم لا يتكلم بلا معنى. ثم لو كان لا معنى لها فهذا يعني تساوي قولنا "الم" مع تبديلها بقولنا "نجخ"، وهذا كفر. هذا أقل ما يقال للوهابية.

بالنسبة للملاحدة: فحجتهم "لماذا لا يفهمها المسلم العادي"، ليست حجة في شيء. فإن الإنسان العادي لا يفهم تعقيدات وأسرار علم الطبيعة مثلاً والنفس ذاتها، ولا يوجد عاقل يقول بأنه إذا لم يفهم الإنسان العادي كيفية صنع صاروخ فضائي فعلم الفيزياء والصواريخ يصبح باطلاً. نظرية النسبية لأينشتاين يقال بأنه لا يفهمها حقاً إلا أقل القلة. إذن من ناحية المبدأ، لا يُسلَّم عقلاً بطلان كل تعبير وتفكير إذا لم يفهمه الإنسان العادي بل ولا أي إنسان موجود الآن، فكم من أمر حقيقي له واقع ولا يعرفه جميع الناس الآن والكل يقرّون بوجود مثل هذه الأشياء.

أما عن معنى الحروف: فيكفي في عظمتها أنها على قلّتها يوجد لها ما لا يقل عن عشرين معنى تقريباً ذكره العلماء في كتبهم في القديم والحديث.

بل القول أنه "لا معنى بها" هو بحد ذاته معنى من معانيها، نعم، بتأويل أن وراء المعاني الجزئية توجد الحقيقة المتعالية التي تأبى التخصص والتفصيل.

ثم معنى أنها وسيلة للإخراج من الأمية. وهو قريب ومجرد ومفهوم، فإن أول ما يتم تعليمه للأميين هو الحروف المفردة حتى تتميز عندهم الحروف بأصواتها المفردة وبمعرفة اسم كل حرف. فكذلك هنا. علّم القرءان النصف، ودل بذلك على النصف الآخر، يعني نصفها منصوص ونصفها مُستَنبَط، وهو ما وقع في التاريخ من سعي النبي لإخراج المسلمين من الأمية حتى أنه كان يحرر أسير الحرب مقابل تعليم عشرة صبيان مسلمين القراءة والكتابة، وكان النبي يجلب شخصاً لتعليم امرأته القراءة والكتابة. وتعليم الحروف المفردة صوتاً واسماً هو أساس ذلك كله، ثم الكتابة والتدريب على كل ذلك. فأصل مشروعية ذلك وأهميته مأخوذ من حروف القرءان. ثم عملوا على هذا الأساس، كما أن كل شيء صالح في الأمة مأخوذ من القرءان في الأصل.

ثم توجد معاني أخرى كثيرة، مثل كونها دالة على اختصار كلمات بأوائل حروفها، مم قبيل حروف المعادلات.

ومثل كونها تشتمل على قوى خاصة، كما أن قوى الكون محصورة في عدد كعناصر الكيمياء الأساسية فكذلك هذه تدل على عناصر البيان الأساسية، "يقول له كن فيكون".

ومثل كونها ذات قوى خاصة في التأثير في الكون، ومن دعاء النبي في إحدى الغزوات وشعار المسلمين "حم لا يُنصرون"، ومنه أخذ الصوفية أصل قراءة الحروف في الأوراد كما في حزب البحر والنصر للإمام الشاذلي.

وغير ذلك كثير جداً.

فمن عظمة هذه الحروف هو تفجير كل هذه المعاني منها على بساطة صورتها.

أراد أن لا ينشر اسمي وحسابي إلا عند مَن يختارهم حرصاً على عدم أذيتي عبرهم فقلت له: لا تدري، ممكن واحد من مائة منهم ينصلح حاله، فيكون فيه نفع كبير له وأجر عظيم لك ولي به إن شاء الله. دُل الكل والله هو يختار مَن يشاء للقبول وعدمه. "هو أعلم بالمهتدين"

نقل لي كلاماً عن الإعجاز العددي للحروف الفواتح وكيف مثلاً أن "الم" في السور التي ظهرت فيها يظهر فيها حرف الألف ثم اللام ثم الميم في الكثرة بنحو متدرج هكذا، وما أشبه

من المعادلات الرياضية، ثم سألني عن رأيي في ذلك فقلت له: لم أتأكد من كل الأرقام بنفسي، ولم أتأكد من سلامة الاطراد في الأمور التي ذكرها. لكن إذا صحت هذه الأعداد فهي إشارة عظيمة وعجيبة أخرى من عجائب القرءان التي لا تُحصى.

...

قلت لشخص كنا أتجادل معه في مواضيع: إذن حبيبنا لنتفق على شيء: لا ننقل عن الآخرين ما لا نؤمن به. الحوار بيننا خليه بيننا. إذا طرح شخص غيرنا حجة ضدنا حينها نتجادل معه.

...

قال: طبعا أنا أقسّم التقليد لقسمين:

1- تقليدٌ لوضعٍ طارئ يمكن أن يزول . وهذا أنا ضده وهو التقليد الذي يدعو له الفقهاء هؤلاء

2- تقليدٌ لوضعٍ ذاتي لا يمكن أن يزول لأنه يعود لطبيعة الأفراد . وهذا أنا معه والإمام غينون شرحه كثيراً وكلٌ من يدخل في المدرسة التقليدية فهو معه وبالأساس فنحن نعترف بأنه يجب أن يتبع النبي عليه الصلاة والسلام ولا يُناقش في ذلك. لماذا؟ لأنه هو نبي بحد ذاته يعني بحكم طبيعته الفردية فهو نورٌ إلهي يمشي على الأرض فنتبعه بلا مطالبة بدليل على هذا الاتباع، فمن أبصر نور النبي عليه الصلاة والسلام قطعاً لا يجادل النبي، نعم يسأله لا شك ويتحاور معه ولكن لا يضع في نفسه أنه قد يُخطّئ الرسول وإنما موقفه موقف "فهم وتعقّل" من النبي الكريم عليه الصلاة والسلام وليس "استنكاراً وجدالاً" ولهذا يقول الحق تعالى ﴿وَمَن يُشَاقِقِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ وهذا معنى التقليد الحقيقي الإلهي المحفوظ في جميع الملل التراثية الروحية وخاصةً الإسلام فهو نوره .

لذلك تجد حتى الشيعة الذين ينكرون التقليد يأمرون بتقليد الأئمة المعصومين عليهم السلام.

فهم ضد التقليد لوضع حادث طارئ ومع التقليد لوضع فردي طبيعي لا يزول .

فالنبي والأئمة الأطهار أنوار إلهية اتباعهم ذاتي لا يُعلَّل وأما تقليد المراجع الفقهية فهذا دون إثباته خرط القتاد.

نحن نتبع القرآن

هذا تقليد طيب لماذا لا ننكره؟ لأنه راجع لطبيعة القرآن فهو نور لا يزول نوره فاتباعنا له اتباع ضروري ليس وضعاً طارئاً يمكن لنا البحث عن حل لإزالته ونحو ذلك كالتقليد الذي يدعو إليه هؤلاء.

القرآن والنبي محمد وآل محمد - هذه إضافة لمن يقول بعصمتهم عليهم السلام - هم شيء واحد

- القرآن والنبي محمد وآل النبي محمد الفرق بينهم يكون على مرتبةٍ عرضية.

• والفرق بيننا وبين القرآن والنبي محمد وآل النبي محمد يكون على مرتبةٍ طولية.
طبعا يمكن لنا أيضاً بمثال أوسع أن نقول:
نحن نتبع الله، لماذا لا ننكر هذا الاتباع ؟
لأنه عائد لفرق بوضع طبيعي لا يزول بين الله وبيننا، فهو الله ونحن لسنا الله فنحن نتبعه لوضع دائم ليس طارئاً. نفس المثال ينطبق على القرآن وعلى النبي وعلى آل النبي.
فأنت وضعك طارئ يمكن بالجهد والدراسة أو الإلهام الرباني أن تصبح أفقه الفقهاء أكثر من جميع فقهاء المراجع لذلك قلنا هذا وضع طارئ يمكنك الخروج عنه ومحوه لأن الفرق هنا بالدرجة بيننا وبين العلماء/الفقهاء إلخ...
ولكن لو يهلك المرء وهو يحاول فلن يكون أفضل من النبي محمد عليه الصلاة والسلام، لأن الفرق هنا ليس بالدرجة بل بالطبيعة والجوهر ذاته. أي بعبارة أخرى: بالحالة الفردية الشخصية بمجالها بكل مايحويه من إمكانيات.
هذه رؤوس أقلام ممّا أريد كتابته في كتابي عسى أن تكون مفيدةً بمشيئة الله والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل.

قلت: لا اتباع أمر الله فضلاً عن الرسول فضلاً عن الأئمة راجع إلى الفرق بين الذوات في الجوهر والطبيعة. بل النظر دائماً إلى الحق والبينة والمنفعة العائدة على نفس التابع.
أما في الله فقال مثلاً "قل الله يهدي للحق أفمن يهدي إلى الحق أحق أن يُتبع أمن لا يهدي إلا أن يُهدى". وكذلك قال "ليهلك مَن هلك عن بينة". فنحن لا نتبع أمر الله لأنه الله لكن لأنه "يهدي للحق" وعقلاً اتباعه أولى من اتباع مَن لا يهدي مثله استقلالاً، لأن العقل يحكم بالأخذ من المصدر بدلاً من الوسيط.
كذلك النبي "بشر مثلكم يوحى إلي".

قال: الخلاصة في قوله تعالى ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ ۖ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ﴾
إستبصار: التأمل في الحقيقة المحمدية وفي حقيقتنا نحن حتى نعلم أن الفرق بيننا وبين النبي الصادق الأمين ليس فرقاً بالدرجة يمكن تحقيقه في مجال مرتبتنا وطبقتنا الوجودية وإنما الحقيقة المحمدية من مرتبة وطبقة وجودية أخرى مختلفة لا يمكن لنا بلوغها ولذلك انفرد بها النبي محمد عليه الصلاة والسلام ومن نور الحقيقة المحمدية يلتمس الكل، ولهذا قال البوصيري في البردة:

وكلّهم من رسول الله ملتمسٌ
غرفاً من البحر أو رشفاً من الدِيَمِ
ولهذا يقول الحق : ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إلا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾
وأول رحمةٍ للممكنات هي الوجود وهذا الوجود كان بالحقيقة المحمدية، وهو معنى الحديث القدسي المنقول ﴿لولاكَ لولاكَ ما خلقتُ الأفلاكَ﴾
وللإمام المحقّق جلال الدين الدوّاني كلام عذب في الحقيقة المحمدية.
فلذلك اتباعنا للنبي الكريم الذي هو رحمة للعالمين ليس فقط لأنه يهدي إلى الحق، نعم يمكن أخذ سبب أنه يهدي إلى الحق كسبب عرضي وأما السبب الذاتي فهو لأنه الإنسان الكامل، وهو لا يهدي إلى الحق أصلاً إلا لأنه من مرتبة وطبقة أسمى، لذلك يقول الحق أيضاً ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ اللّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِّي مِن دُونِ اللّهِ﴾ فهذا نفي تام عن أن يقول النبي عليه الصلاة والسلام وهو بشر ﴿إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ كونوا عباداً لي، هذا النفي واجب ليس بإرادة البشر فكل بشر آتاه الله الكتاب والحكم والنبوة لا يمكن قطعاً أن يقول كونوا عباداً لي، لأن طبيعة هذه المرتبة (الجامعة للكتاب والحكم والنبوة) منفي عنها ذلك .
فهل يمكن للنبي محمد الإنسان الكامل أن يأمرنا بأن نكون عباداً له؟ قطعاً لا لأنه بحكم طبيعته ومرتبته وجوهره لا يمكنه ذلك.
وأن يكون الرسول عليه الصلاة والسلام بشراً لا ينافي كونه هو الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل، مثال على ذلك للإيضاح: الله موجود، ونحن موجودون، ولا ينافي ذلك أن الله من مرتبة أسمى.
وهكذا الأمر: النبي بشر، ونحن بشر، ولا ينافي ذلك أن النبي من مرتبة أسمى.
والأئمة عليهم السلام هم أنوار نور تلك الحقيقة المحمدية وهم أفلاكٌ يدورون حول قطبها، ولهذا يقول الرسول الكريم فيما يُنقَل عنه: (كنت أنا وعلي نوراً بين يدي الله عزّ وجلّ من قبل أن يخلق آدم بأربعة عشر ألف عام، فلما خلق الله تعالى أبي آدم سلك ذلك النور في صلبه، فلم يزل الله تعالى ينقله من صلب إلى صلب حتى أقرّه في صلب عبد المطلب فقسمه قسمين، قسماً في صلب عبد الله وقسماً في صلب أبي طالب، فعليٌ منّي وأنا منه لحمه لحمي ودمه دمي، فمن أحبّه فبحبّي أحبّه ومن أبغضه فببغضي أبغضه).
وأيضاً من المفيد التأمل فيما نقله أبي خالد الكابلي الإمام أبا جعفر عليه السلام حين سأله قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿فآمنوا بالله ورسوله والنور الذي أنزلنا﴾ فقال: يا أبا خالد النور والله الأئمة من آل محمد عليهم السلام إلى يوم القيامة وهم

والله نور الله الذي أنزل، وهم والله نور الله في السماوات وفي الأرض والله يا أبا خالد! لنور الإمام في قلوب المؤمنين أنور من الشمس المضيئة بالنهار، وهم والله ينورون قلوب المؤمنين ويحجب الله عز وجل نورهم عمن يشاء فتظلم قلوبهم، والله يا أبا خالد! لا يحبنا عبد يتولانا حتى يطهر الله قلبه ولا يطهر الله قلب عبد حتى يسلم لنا ويكون سلماً لنا، فإذا كان سلماً لنا سلمه الله من شديد الحساب وآمنه من فزع يوم القيامة الأكبر.

وهكذا القرآن بالأصل يقول الحق تعالى عنه ﴿إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ فنحن نتبعه لأنه يهدي للتي هي أقوم نعم، ولكن لماذا يهدي للتي هي أقوم؟ لأنه القرآن.

والله نتبعه لأنه يهدي إلى الحق نعم، ولكن لماذا يهدي إلى الحق؟ لأنه الله

والنبي وآل بيته نتبعهم لأنهم يهدون بأمر الله نعم ولكن لماذا يهدون بأمر الله؟ لأن النبي نبي وهم آل بيت النبي.

فالنبي محمد لهُ: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إلا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾

وآل النبي محمد أهل بيته لهم: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾

والقرآن لهُ: ﴿إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾

وغيرها الكثير ولكن كما قيل:

يَفنى الكَلامُ ولا يُحيطُ بفَضْلِهِم

أيُحيطُ ما يَفْنى بمَا لا يَنْفَدُ ؟

وهنا أربعة :

١- الله يهدي للحق ﴿اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ﴾.

٢- والقرآن يهدي للتي هي أقوم ﴿إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾.

٣- والنبي الكريم يهدي إلى صراط مستقيم ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾.

٤- والأئمة يهدون بأمر الله ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾.

فهنا قولكم أخي سلطان {فنحن لا نتبع أمر الله لأنه الله لكن لأنه "يهدي إلى الحق"}

أقول: وهو يهدي إلى الحق لأنه الله.

نتبع أمر الله لأنه يهدي إلى الحق وهو يهدي إلى الحق لأنه الله = نتبع أمر الله لأنه الله.

والمقام يطول وهذه رؤوس أقلام عسى أن تفيد إن شاء الله في الإيضاح.

[نقل صورة وعلّق]: وهذا المثال أعني "الرسم الشكلي للمرتبات" لإخوان الصفا خيرُ ما يكون في هذا المقام :

وختاماً لهذا الحديث عن النبي الكريم وأهل بيته:

صَلِّ اللّهُمَّ عَلَى الدَّليلِ اِلَيْكَ فِي اللَّيْلِ الْاَلْيَلِ، وَالْماسِكِ مِنْ اَسْبابِكَ بِحَبْلِ الشَّرَفِ الْاَطْوَلِ، وَالنّاصِعِ الْحَسَبِ في ذِرْوَةِ الْكاهِلِ الْاَعْبَلِ، وَالثّابِتِ الْقَدَمِ عَلى زَحاليفِها فِي الزَّمَنِ الْاَوَّلِ، وَعَلى آلِهِ الْاَخْيارِ الْمُصْطَفِيْنَ الْاَبْرارِ.

قلت: أخي كمال هذا كله تطويل في غير المقصود.

حتى توحيد الله مقصده هو سلامة النفس في الآخرة، "لا تدع مع الله إلهاً آخر فتُلقى في جهنم". يعني لو افترضنا جدلاً أن النفس المشركة بالله تدخل الجنة، والموحدة تدخل النار، لكانت النفوس العاقلة ستختار الشرك.

كذلك الأمر في القرءان، نحن عرفنا أن القرءان حق بالنور الذي أشرق منه وبكونه يهدي للتي هي أقوم وتطابق آياته الآفاق والأنفس وعدم استطاعتنا الإتيان بمثله، هذه كلها أدلة غير مجرد قول "القرءان قرءان" ومتبوع لذاته. لو كان متبوعاً لذاته لما كان ثمة فائدة من ذكر هذه الأدلة كلها.

وكذلك الأمر في النبي، قال "لا يعصينك في معروف"، فقيّد بالمعروف. فلو فرضنا جدلاً أن النبي حاشاه أمر بمنكر فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. ولو كنا لا نعرف المعروف والمنكر إلا بتعيين النبي لهما لكان دوراً منطقياً مستحيلاً. كما أن قول الله أنه لا يظلم يدل على أننا نعرف الظلم قبل الوحي، وكذلك أنه لا يأمر بالفحشاء يدل على تقييم الوحي بمعايير غيره وإلا لكان حسب التعريف كل ما يأتي به أي مدع للوحي خارج عن إمكان اعتراض "قل إن الله لا يأمر بالفحشاء".

ومن باب أولى انطباق ما مضى على كل إمام وولي.

الإمام الباقر عليه السلام نفسه قال لأصحابه ما معناه: إذا حدثتكم بشيء فسلوني أين هو في كتاب الله. فهذا حديثه المباشر معهم، فلا يقال أنه قصد بذلك ما يبلغهم خبراً عنه، وقد فعلوا ذلك فعلاً في موارد وبين لهم انتزاعاً من القرءان حجة كلامه. وكذلك كانوا يحتجون بالقرءان والعقل وما ثبت من السنة، كما يعلمه مَن تتبع أخبارهم ومناظراتهم. والأمر برد أخبارهم إلى الكتاب دالة أنه لا استقلالية لهم في الحجية من دون الكتاب. ثم هم الثقل الأصغر، والقرءان الأكبر. هذا في الجملة.

قال: أكثر ما استوقفني هو قولكم أحبابنا {هذه كلها أدلة غير مجرد قول "القرءان قرءان"} لو تسمحوا اسأل : بأي شيء يكون القرءان قرءاناً، أعني ماهي مقوّماته التي يحقق بها جوهره ؟

ستجدون هي عينها أنه يهدي للتي هي أقوم وأن آياته تطابق الآفاق والأنفس وعدم استطاعتنا الاتيان بمثله، أم ترون مولانا أنه قرءان بمقوّمات غير هذه؟ إما نعم وإما لا، فإن كان نعم فهي عينها قولنا "القرءان قرءان" وإن كان لا فلدي فضول بمعرفة ماهي هذه المقوّمات التي تحقق جوهر القرءان ؟ وجزاكم الله خير الجزاء مقدّماً .

نعم ولا أحد من الأئمة عليهم السلام أنفسهم أو من الأصحاب يدعون باستقلالية الإمام المعصوم عن كتاب الله، بل كل قولٍ منسوب للإمام المعصوم إن كان يخالف كتاب الله فهو مردود، والقول المعروف عنهم عليهم السلام (كل حديث يخالف كتاب الله فهو زخرف).

قلت: وأما عن التمييز الجوهري بين نفس النبي ونفوس الناس فهو باطل جزماً. "فطرت الله التي فطر الناس عليها"، فالكل مفطور بفطرة واحدة، من تراب واحد وأصل واحد، "خلقكم من نفس واحدة". فقوله "إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي" يبين أن فضله راجع للوحي، والوحي تقبله الروح والقلب الإنساني من الأصل الآدمي "وعلّم آدم الأسماء". لذلك ورد عن النبي أن كل المؤمنين سيكلمهم الله بلا حجاب ولا ترجمان، يعني وحياً كما في آية التكليم الثلاثية، "وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا"، فلما نفى النبي التكليم بالحجاب والترجمان كان المعنى التكليم وحياً مباشراً، كتكليم موسى. فالكل قابل لمقام الوحي بأصل الفطرة، لكن منهم مَن تفعل فيه ذلك في الدنيا ومنهم مَن لا يناله إلا في الآخرة.
وكذلك الحال في الرؤية، فإن النبي ومن شاء الله نالها في الدنيا لكن كل مؤمن سيرى الله في الآخرة، كما في حديث القمر ليلة البدر.
وكذلك الحال في المعجزات. فإن أصحاب الجنة "لهم ما يشاؤون فيها"، فتتحقق مشيئتهم فوراً، وليس وراء ذلك معجزة.

بالتالي، الكلام والرؤية والمعجزة، وهم مدار تفضيل الأنبياء، لا يرجع إلى حقيقة جوهرية في النبي ليست في الآدمي عموماً. وإلا لما تغيرت في الآخرة، فإن الذاتيات لا تتبدل.

قال: هذه تحتاج لتفصيل طويل سأكتب عنه إن شاء الله، هناك تمايز جوهري قطعاً بين نفس النبي ونفوس الناس بل التمايز هذا بحسب مايحضرني حاصله خمس تمايزات بين نفس النبي ونفوس الناس الأخرى، وأما كونه من تراب وأنه يشترك بنفس الفطرة مع باقي الناس فلا تعارض، كأن نقول النبي موجود والناس موجودون، أهذا ينفي التمايز الجوهري بينهم؟ كلا فلو اشتركوا في شيء فلا يلزم من ذلك نفي اختلافهم في شيء آخر .
كما قلت سأكتب تفصيلها فيما بعد إن شاء الله

هناك بعض الأقوال لهم سأشارككم إياها جميلة جداً بخصوص كتاب الله [نقل كلاماً عن جعفر الصادق عليه السلام أن الله أنزل في القرءان تبيان كل شيء]

قلت: بغض النظر عن جوهر القرءان ومقوماته، الذي يهمنا في هذه المسألة هو مناط اتباعنا له. المناط هذه الحيثيات التي ذكرناها.
وأما حقيقة القرءان هو روح من أمر الله "روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به".
فنعم القرءان يهدي، لكن الناس بين اثنين.
واحد شهد حقيقة نور القرءان، فصار يتبع كل جزئياته ويصدق بها بغض النظر عن معرفته لبرهان كل واحدة استقلالاً، فهذا غير مقلّد للقرءان، لأنه شاهد للنور فهو على بصيرة، والمقلد لا بصيرة له.
وواحد لم يشهد جوهر النور الروحي فيه، فصار يطلب دليلاً على كل جزئية علمية وحكمية فيه، وهو مستبصر أيضاً وعلى طريق حق.
فالأولى من المجتبين والآخر من المنيبين، وكلاهما على هدى وبصر وليس من التقليد في شيء .
الاشتراك في أصل النفس الواحدة، وأصل التراب الواحد، والرب الواحد، يدل على الوحدة الجوهرية بين النبي والناس.
ثم التفاضل في الدرجات هذا لا ينكره حتى أهل الحس، فإن ليس كل مَن له بدن له عين درجة جمال وقوة البدن التي لصاحبه.
فالكلام ليس عن التمايز بالدرجة بل عن التمايز بالجوهر.
" لقد جاءكم رسول من أنفسكم". كيف يكون من أنفسهم ويتيمز عنهم بالجوهر. وحتى لو كان الأنفس من النفاسة فهو اختلاف درجة لا جوهر.
ثم قال النبي في بعض الناس "معي في درجتي في الجنة"، ولو كان التمايز بالجوهر لما صح ذلك.
أما القياس على الوجود فغير صحيح.
الوجود مفهوم عام، ونحن نتكلم في موضوع خاص وهو الفطرة والبشرية وما إلى ذلك من مكونات ومقومات الماهية.
"الناس سواسية كأسنان المشط"

قال: نعم وأنا قلت مناط اتباعنا للقرءان أنه قرءان "اتباع لذاته وجوهره" ماهو جوهره؟ هذه الحيثيات التي ذكرتموها هي تنتمي لجوهره يعني هذه الحيثيات هي التي يكون بها القرءان قرءاناً، فإن لم يكن يهدي للتي هي أقوم ولم تطابق آياته الآفاق والأنفس ولم نعجز عن الإتيان بمثله أيكون قرءاناً؟ كلّا فهنا من هذا التأمل والتنبيه البسيط يقرع سمعك أن هذه من جوهر القرءان وبالتالي هي عينها قولنا "القرءان قرءان" إذ هذه الحيثيات ليست شيء غير القرءان فهي مقوّماته التي بها يكون قرءاناً.

فهذه الأدلة لا تغاير قولنا "القرءان قرءان" بل هي عينها اللهم بنحوٍ تفصيلي فقط. كأن نقول الانسان حيوان ناطق، فهنا حيثية الحيوانية وحيثية الناطقية هل هي شيء آخر أم هي عين الإنسان؟ هي عين الإنسان فهي مقوّماته بالأصل.

قلت: والحق أن كل الماهيات متساوية من حيث كونها ماهيات، والاختلاف بينهما في الدرجات، والله وحده له التميز المطلق.

عن القرءان: نعم.لو قلت أن القرءان متبوع لذاته بهذا المعنى فلا بأس. لكنه محل شبهة. فإن من يجوهرون الموضوع فقط كما في الأئمة، ينتهي بهم الحال إلى نفي عقولهم وقيمتهم

قال: هذا الذي توقعت أنكم ستقولونه أحبابنا، أنظروا بمثال قريب وسهل الإنسان والحصان يشتركان في أنهما من جنس واحد "حيوان" فالإنسان حيوان والحصان حيوان، ثم قلنا "الإنسان حيوان ناطق" و "الحصان حيوان صاهل" أهذا تمايز بالدرجة أم بالجوهر؟ بالجوهر قطعاً فحتى لو اشتركا في جوهر واحد "وهو الجنس" فجائز ينفصلان بالفصل "الناطقية والصاهلية" وهنا يتحقق "النوع" فالاشتراك في جوهر لا يلزم أن الاختلافات التي تتبعه اختلافات بالدرجة وهذا بديهي في علم المنطق.

فالنبي وباقي الناس وإن اشتركا في جنس عالي واحد جائز أن ينفصلان بفصل يميّزهما بالنوع لا بالدرجة.

المثال صائب ولكن لنسلّم بأنه قياس مع فارق فمثال الإنسان والحصان يعمل فهو في مكونات ومقومات الماهية

هذا صائب من هذه الحيثية "من حيثية كونها ماهيات" ولكن طالما أنها "ماهيات" إذاً ثم أكثر من ماهية وكما لا يخفى عليكم مناط الكثرة في الماهية الفصل وبه يكون النوع.

نعم يجوز القول أن الأنواع متساوية من حيث كونها أنواع، وهو كقولنا الأشكال متساوية من حيث كونها أشكال ولكن لا ينفي أن هناك مربع وهناك دائرة وهناك مثلث والتمايز بينهم ليس بالدرجة وإنما بالنوع، يعني ليس تمايزاً تشكيكياً .
فالماهيات جميعها على مرتبة عرضية بالنسبة لذاتها ولكن الماهيات جميعها على مرتبة طولية بالنسبة لله تعالى، فأيضاً لا يخفى عليكم أن الله إنيّة بلا ماهية.

[قال عن قولي "لو قلت أن القرءآن متبوع لذاته بهذا المعنى فلا بأس.."]: نعم فعلاً.

وهنا إن قيل: هذا قياس بين إنسان وحصان والكلام عن القياس بين إنسان وإنسان فيكون قياساً مع فارق وهو باطل.
أقول: بل هو قياس صحيح، فهذا الإنسان والحصان قياسُنا فيهما قياس حيوان بحيوان، فإن أتينا للحديث عن النبي وباقي الناس فهو قياس إنسان بإنسان ثم يفصلهما فصلٌ يُوقِع التمايز بينهما في النوع/الجوهر كما قِسنا حيواناً بحيوان ثم فصلهما فصلٌ أوقع التمايز بينهما في النوع/الجوهر.
فيكون البحث في هذا الفصل الذي أوقع التمايز في الجوهر ماهو ؟ وهو الذي قلت لكم أحبابنا أنه يحتاج لتفصيل وتأصيل وإن شاء الله أقوم به.

قلت: بهذا المعنى للفصل الذي تساوي فيه بين للجوهر والنوع، فإذن لا. النبي لا يختلف بالنوع/الجوهر عن باقي الناس. والفرق ليس مثل الحصان والإنسان بحال.
لو كان كذلك فكيف يقال "بشر مثلكم"؟ و "من أنفسكم" و "من نفس واحدة" و "فطر الناس عليها".
هذا دخول في النصرانية في تمييز المسيح عن الناس. والشيعة هم من ورثة النصارى في الأمة عموماً، كما أن السنة ورثوا اليهود فيها، في الجملة.
الفصل بين النبي والمؤمنين إن كان بالرؤية أو بالكلام أو بالمعجزة، فكل هذا سينجبر في الآخرة. فلا فصل جوهري إذن، ويبقى الأمر في درجة الجوهر فقط.
يعني النبي مثلاً له مقام أعلى في الكلام والرؤية، وله السبق، وله لواء الحمد لظهور الحمد فيه أكثر مع كون الحمد صفة مشتركة بين المؤمنين.

قال: الإنسان حيوان مثل الحصان ومع ذلك الإنسان يختلف بالنوع عن الحصان.
النبي بشر مثلنا ومع ذلك النبي يختلف بالنوع عنا.
فهذا جواب عن سؤالكم {كيف يقال "بشر مثلكم"} ؟

قلت: وحتى قياس الفرق بين النبي والناس على الفرق بين الإنسان والحيوان، هو أصل الأصول في الحالة البائسة العدمية لأكثر الناس في هذه الأمة. وخصوصاً الشيعة الذين لهم من الذلة ما ليس لعموم المسلمين، وصاروا لا يعرفون قرآناً ولا عقلاً بالنسبة لكثير من خاصتهم فضلاً عن كل عامتهم، كل ذلك باعتبار ما اختلقوه من غلو في النبي والأئمة تحديداً.
فالحذر من هذه الهاوية أخي كمال.

قال: أنا حيوان مثل الحصان ولكن لست بحصان.
نقول للإنسانية "الحصان حيوان مثلكم" أيعني ذلك أنه لا يختلف عنهم بالنوع؟ كلّا
فكما قلت لكم أخي سلطان الاشتراك في شيء لا يعني نفي الاختلاف في شيء آخر.
اوه أخي سلطان حين أقول "حيوان" أعني به الذي يتصف بالحياة وليس البهيمة ونحو ذلك فلا علاقة له بالذلة يعني.

قلت: الاشتراك في شيء ينفي الاختلاف في الجوهر المشترك، وإن لم ينفي الاختلاف في درجة ظهور الجوهر.
هنا الغلط.
الحصان بهيمة. والقياس على البهائم هو قصدي وليس في معنى الحيوان فلسفياً.

قال: نعم الاشتراك في شيء ينفي الاختلاف في الجوهر المشترك. والاشتراك في شيء لا ينفي الاختلاف في جوهر آخر غير الجوهر المشترك.
لا تعارض بين القولين
[قال عن قولي "الحصان بهيم..]: نعم مفهوم.

قلت: المهم هنا مسألة الاشتراك في الجوهر وما يدل ذلك عليه.
كلنا من تراب، فلا يمكن الادعاء بأن فلان ليس من نفس التراب، كما كان يعتقد بل لا يزال يعتقد الكثير من الشيعة ولعل الإمامية كلهم بأن الإمام "من طينة أخرى" مثلاً. كلا. كلنا من تراب. فادعاء الاختلاف في الجوهر باطل.
لكن بعد ذلك يمكن القول باختلاف درجة ظهور الشيء. وهكذا في النفس، نفس النبي مثل نفس أي آدمي، جوهرياً، وكل قابليات نفسه هي عينها قابليات النفوس الإنسانية الجوهرية،

وإن تفعلت فيه بعد ذلك قابليته بنحوه لم تتفعل في غيره لمزيد فضل من الله وجهاد منه وما أشبه.

قال: حتى في المذهب الشيعي الرسول أبوه آدم وآدم من تراب، أما ما يتفوه به الأفراد فهذا يحسب عليهم لا على عين المذهب، وحين نقول أخي سلطان النبي يتميز جوهرياً عن باقي الناس لا يعني ذلك أننا ننفي أن النبي والناس جميعهم من تراب بالأصل، الاشتراك في نفس الأصل لا نزاع فيه، ومحل الكلام ليس في وحدة الأصل بالمناسبة فلا تنفيه لا من قريبة ولا من بعيد حتى.

قلت: كما أن كل الماهيات متساوية من حيث الماهية ومن حيث قابليتها للإيجاد لأنها كلها في مقام الإمكان، ثم تميزت بعض الماهيات بالوجود لفضل الله وإرادته إياها وليس لذاتها.
كذلك كل النفوس الإنسانية لها نفس القابلية وبينها تساوي، ومن تميز فبفضل الله عليه وليس لجوهره المختلف.

قال: لعل الاختلاف بيننا لفظي لا أكثر وإلا فلا أتصور أنكم تنفون الأنواع طبعاً

قلت: إذن تمام. فيبقى محل الخلاف في الدرجات، وهذا لا نزاع فيه من حيث المبدأ لا عقلاً ولا حساً ولا شرعاً.
ماذا تقصد بالأنواع بالنسبة لمسألتنا هذه تحديداً وبدون قياسها على شيء آخر، بل لنبحث ذات المسألة مباشرة بدون ضرب أمثال.

قال: يعني بالمختصر ما الذي يميّز ماهية عن ماهية أخرى ؟
ما مناط تكثر الماهيات وتمايزها عندكم أخي سلطان ؟
النوع = جنس+فصل
هذا معنى النوع

قلت: الماهيات أزلاً تتميز بمرتبتها في سلسلة العلم الإلهي، ويكون ذلك بكيفية وكمية خاصة تتعلق بها، وكلاهما نسب ظهور الأسماء الإلهية بها.

يعني مثلاً ماهية لها الدرجة خمسين في العلم، وأخرى لها الدرجة ألف في العلم. لكن العلم ذاته لله تعالى بالحقيقة والأصالة، وهو متجل بالماهية بحسب رتبتها في السلسلة غير المجعولة أزلاً وأبداً.

بالنسبة للنبي: هل هو من جنس نفس جنس بني آدم؟

قال: ممتاز جداً، طيب في العلم الإلهي ما الفرق بين الإنسان والحصان ؟ يعني ما الذي يجعل الانسان يختلف عن الحصان ما مناط التمايز بينهما هنا بحيث نقول هذا انسان وهذا ليس انسان بل هذا حصان.

أما بالنسبة لسؤالكم فالنبي نعم جنسه من نفس جنس بني آدم قطعاً وليس هذا محل الكلام بالمناسبة حتى الذي يقول لك النبي يتمايز جوهرياً وهو نوع يختلف عن نوعنا يقول أن النبي جنسه من نفس جنس بني آدم .

قلت: نعم النوع. هذا لا خلاف فيه. وبما أننا نتحدث عن مخلوقات فلا داعي لتجريد البحث على مستوى العلم الإلهي.

الحيوان يختلف عن الإنسان، وكما قلت لا نقيس فلنتكلم مباشرة.

ما الفصل الذي تراه بين النبي وبين الناس ؟

حسناً، فتعال نحدد الفصل بين النبي وغيره من جنس بني آدم.

وإذا أردت ضرب مثال فالبحث ليس الفرق بين الحصان والإنسان، بل الفرق بين الحصان العربي والحصان العجمي مثلاً، أو الفرق بين الصقر والعصفور.

مع أني أفضل عدم ضرب الأمثال الآن.

قال: بالضبط هذا ما قلته يعني قطعت جزماً أنكم لا تنفون النوع لأنه من الأساسيات، وهنا أضيف شيء بخصوص الماهيات قبل الظهور هناك مرتبتين في "الوجود الباطن" مرتبة ثم تمايز بين الماهيات ومرتبة حرفياً لا يوجد أي تمايز بينها بتاتاً لا أقول أنه فيها يكون الإنسان=حصان أو المربع=دائرة بل ليس ثم تمايز حتى يكون هناك اتحاد بين متمايزات بالأصل. وهذا شرحه الإمام غينون رحمه الله.

وهذا ما كتبت لكم لأجله أنني سأقوم بتفصيله إن شاء الله أحبابنا لأنه ثم هناك بحدود خمس تمايزات ولكن تحتاج لتأصيل أيضاً لأنني أريد وضعها وهي مبنية على بعض الأصول في مراتب الوجود إن شاء الله.

وهي تمايزات ليست جسدية طبعاً بل تتعلق بالروح ذاتها وبالنفس
وبالمختصر بالمقام النوعي الذي هو من مرتبة أخرى "مرتبة نوعية وليست درجية“.
[ذكر مرجع قوله الذي شرح فيه ما سبق بأنه قوله ”فيكون البحث في هذا الفصل الذي أوقع التمايز في الجوهر ما هو؟..] وقال: هنا.

قلت: طيب لخص هنا الخمس ولو على سبيل رؤوس الأقلام حتى يتم الحوار، لأني أريد نقله في كتبي إن شاء الله. فاذكره هنا مختصراً ثم فصله هناك.

وضع في الحسبان حقيقة أن التمايز لا يمكن أن يكون بالروح والنفس.

لأن الروح واحد، "الروح من أمر ربي" "وما أمرنا إلا وحدة كلمح بالبصر".ولذلك لم يتكثر الروح في القرءان.

كذلك النفس واحدة "خلقكم من نفس واحدة" "من أنفسكم".

بالتالي لا مجال للتمايز بالروح والنفس جوهرياً ونوعياً. إلا أن تقول بالدرجة وهو ما تنكره.

فانظر ماذا ترى.

وكذلك، الإنسان الكامل هو تمايز بالدرجة. فإن كل إنسان له قابلية الكمال، "كمل من الرجال كثير ولم يكمل من النساء إلا.."بالتالي حين نقول بأن النبي هو الإنسان الكامل فالمعنى أنه حقق هذه المرتبة الكاملة بالفعل. ولو كان النبي هو عين ذلك المثل الأعلى الإنسان لما احتاج إلى التكامل في حياته الدنيا أصلاً وهو خلاف الواقع فقد كان يعمل ويجتهد ويستغفر.

كذلك بالنسبة للحقيقة المحمدية، فقد قال روي عن بعض أئمة آل علي قولهم "كلنا محمد". بالتالي التحقق فحقيقة محمد ممكن لغير شخص محمد، وبهذا التماهي النوراني يحصل الظهور بالحقيقة المحمدية للورثة الكمل أيضاً. ولو كان التمايز بين محمد وغير محمد مطلقاً بالنوع والجوهر لما أمكن ذلك، فإن الذاتيات لا تنقلب.

تأمل في هذا الكلام ثم انظر ما الفصول الخمسة التي رأيتها.

قال: هنا مربط الفرس قولكم أخي سلطان {كل إنسان له قابلية الكمال} السؤال هنا : هل عندكم كل إنسان له قابلية أن يكون بنفس مرتبة التحقق الروحي التي للنبي محمد عليه الصلاة والسلام ؟

قولكم {فحقيقة محمد ممكن لغير شخص محمد}

هذا قطب المسألة كاملةً من فصّها

أنا أنفي هذه القابلية وهذه الإمكانية وأقول نعم للناس إمكانية ولكن للنبي إمكانية مختلفة اصطفاه الله بها وبها يكون نبيّاً أصلاً يوحى إليه ولا تكون لغيره .
وهذا عين ما يقولونه في التمييز الجوهري بين النبي وباقي الناس
تمايز جوهري في القابلية والإمكانية. وللتقريب: هل للمثلث قابلية أن يكون دائرة؟ كلا. هل لنا قابلية أن نكون محمد - من حيث التحقق - ؟ كلا أيضاً. فهذا تمايز جوهري
وهكذا نحن ليس لدينا قابلية أن نتحقق بتحقق محمد عليه الصلاة والسلام أو الأئمة الأطهار، نعم لدينا إمكانيات وقابليات أخرى بمراتب أدنى ولكن أن نقول لدينا القابلية أن نتحقق بمثل تحقق محمد؟ حاشا وكلا أن نقترب لنعله حتى .
فهذه القابليات وهذه الإمكانيات المحمدية مخصوصةٌ لمحمد فقط ولا يمكن أن تكون لغيره.
ولكن حسبما أرى أنتم تقولون يمكن لغير محمد أن يكون كمحمد. وأنا أقول لم يكن محمدٌ محمداً إلا بنفي قابلية المحمدية عن غيره .
النبي له جانبان: جانب اشتراك و جانب اختلاف. جانب اشتراك: البشرية. جانب اختلاف: الملكوتية. الملحدون نفوا جانب أو طابع الملكوتية وأثبتوا جانب البشرية والنصارى نفوا جانب البشرية وأثبتوا جانب أو طابع الملكوتية .
وتأمل قوله تعالى ﴿قالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلى مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ﴾ . فهذا هو الاجتباء بحيث يكون فيهم قابلية مودعة لا تكون لغيرهم في اتصالهم مع السماء.
وأيضاً ثم قول عن أمير المؤمنين عليه السلام تأملوا فيه أحبابنا. قال : يا طارق الإمام كلمة الله وحجة الله ونور الله وحجاب الله وآية الله يختاره ويجعل فيه ما يشاء , ويوجب بذلك الطاعة والولاية على جميع خلقه ... إلى أن قال (والإمام يا طارق بشر ملكي وجسد سماوي وأمر إلهي وروح قدسي ومقام عليّ ونور جلي وسر خفيّ فهو ملكي الذات إلهي الصفات زائد الحسنات عالم بالمغيبات مدحضا من ربَ العالمين ونصا من الصادق الأمين جبرائيل وهذا كله لآل محمد لا يشاركهم فيه مشارك لأنهم معدن التنزيل ومعنى التأويل وخاصة الرب الجليل ومهبط الأمين جبرائيل , صفوة الله وسره وكلمته ... خلقهم الله من نور عظمته وولاهم أمر مملكته فهم سر الله المخزون وأولياءه المقربون وأمرهم بين الكاف والنون لا بل هم الكاف والنون إلى الله يدعون وعنه يقولون وبأمره يعملون ,علم الأنبياء في علمهم وسر الأوصياء في سرهم وعز الأولياء في عزهم كالقطرة في البحر والذرة في القطر)

وأقول أيضاً سعي الإنسان أن يكون بنفس مرتبة النبي محمد سعي لا طائل منه فهو خارج عن قابليته وإمكانياته الفردية. فالسعي يجب أن يتضمن القابلية على تحقيق ما يسعى المرء إليه كي يكون السعي له معنى، ولكن لو لم تكن ثم قابلية فعلى ماذا السعي ؟
هذا فصّله الإمام غينون أيضاً ولكن لا يحضرني بالضبط أين لذلك قلت أحتاج لتفصيل وتأصيل وبإذن الله أرتب هذا جميعه في كتابي القادم.

ماهو البشر؟: "مخلوقٌ" يتصف بالبشرية.

ماهو النبي؟ : "بشرٌ" يتصف بالملكوتية.

هذه رؤوس رؤوس الاقلام في بيان الفصول التي تميز بين الإنسان والنبي.

وهنا قول غريب بعض الشيء قولكم مولانا {[...]...فقد كان يعمل ويجتهد ويستغفر} أتقصدون أن النبي كان يقوم بذنوب ويستغفر عنها أم تقصدون معنى آخر للاستغفار ؟
أعني هل عندكم النبي محمد يقوم بفعل ذنوب ويستغفر وأنه ليس بمعصوم أم هو لا يقوم بفعل الذنوب ؟ وأيضاً هل عندكم النبي محمد يقبل السهو والنسيان أم لا ؟
والأنبياء عموماً عندكم هل يقومون بفعل الذنوب صغيرها أو كبيرها على السواء وهل يقعون بالسهو والنسيان أم لا ؟

قلت: بالنسبة لمسألة القابلية: كل بني آدم لهم قابلية واحدة لبلوغ الكمال الأقصى للإنسانية. النبي هو البالغ ذلك وهو أيضاً وسيلة لتبليغ الآخرين ذلك. ففضل النبي ودرجته هو في كونه البالغ والوسيلة للبلوغ. لكن الكل له نفس القابلية النفسية.

أما بالنسبة لما ذكرته من الفصل المميز للنبي:
فتقول بوجود إمكانية (بها يكون نبياً أصلاً يوحى إليه ولا تكون لغيره)
وأقول: هذا مردود، فأنت تعلم أن الأنبياء في الدنيا كثر، وكلهم له قابلية وفاعلية الوحي. ثم في الآخرة كل المؤمنين سيكلمه الله وحياً مباشراً بلا حجاب ولا ترجمان رسول، بالتالي الكل لديه هذه القابلية للوحي المباشر أيضاً بدون كتاب ولا رسول بينه وبين الله. فلو كنت تميز النبي بفصل الوحي، فيبطل الفصل للاشتراك بين النبي وغيره في الدنيا والآخرة في جوهر قابلية الوحي الأعلى.

كذلك تقول (لم يكن محمد محمداً إلا بنفي قابلية المحمدية عن غيره)
أقول: هذا مردود من وجوه.

منها أن محمد محمد لأنه جمع المحامد وليس بالنظر إلى غيره. يعني هو محمد بالنسبة لنفسه وربه، ولو لم يوجد إنسان آخر فهو محمد. فلا يُعرّف بنفي صفته عن غيره.
ومنها قول بعض الأئمة "كلنا محمد"، وتسمية ابن عربي لكمل هذه الأمة "المحمديون".
ومنها أنك لن تجد تعريفاً للمحمدية إلا وهو متحقق أو قابل للتحقق في بقية الآدمين بالإمكان، اللهم إلا الدرجة التي ذكرناها من قبل.
ومنها أن تمام كمال المُعلّم أن يتجلى في مَن يتعلم منه، فلو كان النبي محروماً من رؤية عين كماله في غيره لكان ذلك من إيحاش النبي وإيلامه. فكما أن الله خلق آدم على صورته وجعل العالَم مرآته، فمن باب أولى أن يكون كمال النبي رؤية كماله في ورثته وأتباعه.

الفصل الآخر الذي ذكرته هو عين ما ذكرته أنا من قبل من تسطيح الشيعة للوجود الآدمي لصالح رفع وجود الأئمة.
وهى قولك أن البشر مخلوق بتصف بالبشرية والنبي بشر يتصف بالملكوتية، وجعلت الملكوتية فصل النبي والأئمة.
أقول:
قبل كل شيء، تعريف البشر بأنه مخلوق يتصف بالبشرية هو من تفسير الماء بالماء. لكن ما علينا. نكمل.
أولاً، الملكوتية هي الجانب الباطني لكل بني آدم، فآدم مصنوع باليدين "بيده الملك" و "بيده ملكوت". فآدم وبنيه من ملك وملكوت. ومن هنا تجد اللوم على الكافرين الذين كفروا ملكوتهم "يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون". ولو كانوا مجرد بشرية ظاهرية، كما حكم عليهم إبليس! لما كان عليهم لوم في كل ذلك، كما أنه لا لوم على الأعمى لعدم الإبصار.
هذه شيطنة أخي كمال. تماماً كما فعل إبليس مع آدم من التركيز على طينه وإنكار نفسه وروحه، كذلك هؤلاء في نفي الجانب الملكوتي عن الأوادم.

بالنسبة لمثل المثلث والدائرة: فمن القياس أُتي كثير من الناس. ثم إن شئت، فإذا أخذنا نفس الخط وغيرها شكل رسمه مع حفظ نقاطه فإنه يتحول لدائرة. بل هذا المثل يدل على ما نحن فيه، فإن النقطة هي النقطة التي يتكون منها المثلث والدائرة، وبقي فقط صورة منطبعة تمتد بحسبها النقاط فيتغير شكلها. فهذا المثل حبيبنا يدل على الاتفاق الجوهري والاختلاف الشكلي العرضي فقط. وهو خلاف قولك.

أما عن قولك في النصارى والملاحدة:

فالملاحدة أنكروا الملكوتية، كما أنكرها كثير من الشيعة في عموم بني آدم وأثبتوها فقط للنبي والأئمة ! فتأمل عزيزي.
ثم النصارى ضلوا عن الظاهر سبحانه بسبب المظاهر، وعيّنوا الحق في الخلق وحصروه في مجلى محدد دون ما سواه. وهو عين ما تفعله الشيعة هنا، بل وبعض المتصوفة السنة أيضاً. القرءان أثبت أن النبي فمن دونه من حيث الذات فقر محض "وإن كنت من قبله لمن الغافلين"، "ووجدك يتيما..ضالاً..عائلاً..". وكل ما ظهر فيه فهو فضل الله، وليس بفضل جوهر ذاته، بل هو من حيث جوهره كبقية الأوادم مما قالت الرسل "بشر مثلكم لكن الله يمن على من يشاء من عباده" فهذا غير راجع للعباد فالكل عباده "نبيء عبادي"، والمن لله. النصارى جهلوا هذا، ومثلهم مَن اتبع سننهم من هذه الأمة، فجعلوا المسيح لذاته يقتضي ما من الله به عليه وأنعم به عليه. كذلك النصارى لم يروا ذلك إلا في المسيح، كما أن أتباعهم منا لم يروه إلا في النبي والأئمة.

النصارى عموماً لم ينفوا البشرية، بل قالوا بالبشرية والإلهية معاً، بتأويلات مختلفة لهم في ذلك، والشائع فيهم هذا. فأصل كفرهم أنهم جعلوا الإلهية من عين ذات المسيح، تماماً كما نقلت حضرتك هنا في الرواية المصطنعة حسب صورتها على علي عليه السلام في قوله أن الإمام "إلهي الصفات"، باعتبار ما فيها.

بل الرواية التي نقلتها عن علي فيها ما يدل على قولي دون قولك أقصد في الجوهرة والدرجة، فقد قال "كالقطرة في البحر والذرة في القطر". ولا يخفى عليك أن جوهر القطرة هو جوهر كل البحر، فلا خلاف إلا في عرض الكمية بين القطرة والبحر.
وأما قوله "لا يشاركهم فيه مشارك" فالأصل أن هذه اللغة هي لغة معروفة من الشيعة في إرادتهم تأليه الأئمة، لكن سياق الإسلام منعهم إلا من استعمال بعض التعبيرات التي حاصلها التأليه. وعلى هذا نشأوا عموماً.
فمن ذلك قولهم "خلقهم من نور عظمته" فجعلوا نور عظمة الله مادة خلق الإمام، وما هو إلا عين قول النصارى في المسيح في عقيدتهم الرسمية النيقية "نور من نور" و "إله حق من إله حق" التي لم يجرؤا عموم الشيعة من التلفظ بها مع وجود مَن قال بها وهم كثر بتأويل خاص لهم جعلوا في اسم الله رمزاً على الإمام، ومن هنا كثر في أتباع الأئمة مدعو النبوة والرسالة، باعتبار أن الإمام هو الله وأصحابه بالتالي نوع أنبياء ورسل. وعموم الشيعة قالوا بحاصل ذلك القول بدون التلفظ به صراحة في الإلهية تحديداً.

كذلك قوله "وولاهم أمر مملكته"، فهو عين قول النصارى أن الله دفع للمسيح أمر المملكة كلها.

وعلى هذا النمط، كل هذه العبارات منها ما هو باطل صريح، ومنها ما يحتمل أكثر من تأويل فلابد من التفصيل فيه.

أما بالنسبة لقولي أن النبي كان يعمل ويجتهد ويستغفر:

فقصدت مبدئياً أنه كان يتكامل من حيث صورته ويسعى للكمال، فلو كان كمالاً تاماً حاصلاً مفروغاً منه لما كان لكل ذلك دا ع أصلاً.

وأما عن الاستغفار تحديداً: فالله أثبت له الذنوب مع إثباته مغفرتها له. وكذلك أمره الله بالاستغفار، "استغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات"، فلا مجال للزعم بأن استغفار النبي لذنبه كان مع معناه استغفاره لأمته.

بين النبي وبين الله شيء، وبين النبي وبين الناس شيء آخر.

بين النبي والناس، الظلم منفي عنه، بدليل أن الله في شورة الأحزاب جعل إيذاء النبي مطلقاً ممنوعاً، بينما في المؤمنين قال "بغير ما اكتسبوا"، مما يعني أن النبي يستحيل أن يكتسب ظلماً بينه وبين الناس يستحق به إيذائهم له كالمؤمنين.

لكن بين النبي والله، فلأنه عبده فلا يزال الذنب قائماً بالضرورة، إذ كل خلاف ولو مقدار ذرة لأفضل ما يحتمله أمر الله فهو ذنب، وبما أن أمر الله يدل على الكمال المطلق، والعبد لل حظ له من حيث ذاته في الكمال المطلق، فلابد من بقاء الذنب من وجه، ويبقى إذن ستر الذنب عنه وهو معنى الاستغفار إذ الغفر هو الستر.

لذلك قال "فاعلم أنه لا إله إلا الله واستغفر لذنبك"، فما دام ليس إلهاً فيبقى محتملاً للذنب. "ما تقدم من ذنبك وما تأخر".

النبي بذاته فقير إلى الله، لذلك يبقى الذنب مقترناً به من حيث الذات ككل الخلق. لكن الفرق هو أن النبي فتح الله له فتحاً مبيناً، وهو علمه بالتوحيد وشهوده الوجود الحق لله وحده وأن لا فعل إلا لله، فلا ذات إلا ذات الله بالحقيقة "إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله"، ولا فعل إلا فعل الله بالحقيقة "يد الله فوق أيديهم"، فستر عنه فقره الذاتي يغنى ربه المطلق. فإذا التفت الى نفسه من حيث العبودية استغفر، وإذا التفت لربه من حيث الألوهية عرف وشكر واستتر.

تنبيه إضافي: لاحظ أن عقيدة تأليه المسيح بجعله كلمة الله عينها وذاتها في ورثتهم الشيعة حيث جعلوا الإمام "كلمة الله" و "أمرهم بين الكاف والنون لا بل هم الكاف والنون".

الحاصل: مَن جعل النبي فمن دونه من حيث الجوهر شيئاً غير الفقر المحض والعبودية الخالصة، فقد كفر. ومَن لم يعرف نعمة الله عليهم فقد كفر. والناس بين الغلو والتقصير، كانوا ولا يزالون. وطريقة القرءان هي الطريقة المستقيمة السليمة لأولي الألباب.

مسألة أخرى متعلقة بالموضوع لا يلتفت لها أكثر الناس: يوجد فرق بين آل النبي وآل علي.

فالنبي قال له "أنت مني بمنزلة هارون من موسى". والقرءان فرّق بينهما في قوله "فيه بقية مما ترك آل موسى وآل هارون". وهذا أمر شهدته بنفسي بدون اعتقاد مسبق به، فلما كنت على نية الزواج من حسينية أُريت في الواقعة في الصلاة يقظةً أنني في الجنة وجبريل عليه السلام جالس في الوسط بين النبي عن يمينه وعلي عن شماله، وبينهما وعاء زجاجي فيه ماء، والنبي يعقد عقدة من حبلين الأول مكتوب عليه اسمي والآخر عليه اسم صاحبتي، فعقدهما ووضعهما في الماء فذابا فيه، وقال النبي لعلي "أنا أُزوّج ابني وأنت تُزوّج ابنتك"، وفعلاً وبالرغم من كل العوائق وبعضها كان مانعاً تاماً تم الزواج وخرجت فيه عجائب أخرى.
ومن هنا تعرف الفرق. ولذلك جاء في الحديث "آل محمد كُل تقي" وجاء "أشراف أمتي حملة القرءان"، وجاء "سلمان منا أهل البيت".
الشيعة عموماً بمعزل عن هذا كله، فهم كفروا حتى آل محمد عموماً، وركزوا على آل علي. ثم كفروا آل علي عموماً، وتعصبوا لبعضهم فقط.
فتأمل هذه المسألة الخطيرة العزيزة.

فُتح لي بهذا المعنى اليوم فيما يتعلق بحوارنا: عن قوله تعالى لإبراهيم "إني جاعلك للناس إماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين"، الإمامة هنا هي "للناس" فلذلك امتنع أن يكون الإمام من "الظالمين"، فهذا كما سبق بالنسبة للرسول أنه لا يمنك أن يظلم الناس. وهذا ليس كالذنب الذي بين العبد وربه. ثم "الظالمين" بحصر المعنى ليست مثل "مَن يظلم"، فإن الظالم هو مَن استقر فيه وصف الظلم، إما بكثرة الظلم وإما بالإصرار عليه، وكلاهما ممتنع على الرسل عموماً، فإن الواحد فيهم ولو افترضنا جدلاً أنه يمكن أن يصدر منه نوع ظلم لإنسان فإنه يسارع لإعطائه حقّه والتحلل منه، ومن هنا ما يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم مثلاً أنه سمح لصاحبي أن يقتص منه حين دفعه أثناء تسوية الصفوف في المعركة مع أن هذا ليس ظلماً في الحقيقة لأنه من صلاحيات قائد المعركة، كذلك مثلاً ما يروى أنه دعا الله لو لعن أو سب أحداً بغير حق أن يجعلها رحمة له، وما أشبه على فرض تصحيح تلك الروايات. ومن هذا قوله تعالى لموسى "إني لا يخاف لدي المرسلون. إلا مَن ظلم ثم بدّل حسناً بعد سوء فإني غفور رحيم" فأثبت إمكان صدور ظلم من المرسلين لكن لا يكون من الظالمين لأنه يبدّل حسناً بعد سوء فينال مغفرة الله ورحمته، "فظن داود أنما فتنّاه فاستغفر ربه" فلو كان داود يعتقد بأنه معصوم عصمة مطلقة لما ظن هذا الظن وإلا كان ظاناً بخلاف العقيدة الصحيحة حسب ما يدعيه السنة والشيعة على السواء، والآيات في هذا كثيرة من "وعصى آدم ربه" إلى "يغفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر" و "لم تحرّم ما أحلّ الله لك"، أيا كان تأويل هذه الآيات فلا مفرّ من ظاهرها الصريح. في الجملة، مَن يجعله الله إماماً للناس لا يمكن أن يكون من

الظالمين، ولو كان من ذرية إبراهيم، فالذرية لا تقدّس أحداً ولو كان الرأس مقدساً، ولو تقدّست ذرية بوالدها لتقدّست كل ذرية إبراهيم ولما قال الله له "لا ينال عهدي الظالمين". فالجوهر لا يتغيّر إذن، ولو كان جوهر إبراهيم ينتقل لأولاده لأنه والدهم لكانوا كلهم مثله أو على الأقلّ لم يكون فيهم من الظالمين. وعلى ذلك القول في ذرية النبي وعلي وكل ذرية مطلقاً. "كل امرئ بما كسب رهين" "مَن أبطأ به عمله لم يُسرع به نسبه".

قال: صباح الخير أخي سلطان، كنت أفكر في قولكم البارحة عن المسيحيين والنصارى ورؤيتهم للمسيح، كما تعلمون الإمام غينون خلفتيه مسيحية كاثوليكية، أنا لست ممن يتمسك بالتفسيرات النفسية في الأمور الميتافيزيقية واللاهوتية ولكن الإمام غينون لديه في كتبه الأساسية تأصيل لفكرة أن ثم أشخاص فيهم قابلية لأمور معينة وإمكانيات لا تكون لغيرهم بتاتاً مهما حاولوا في اتصالهم بالسماء (بالمناسبة أن يزول ذلك في الآخرة لا ينفي التمايز الجوهري) لأنه كما تعلمون نحن حين نموت فلا نبقى بشراً أعني ننسلخ عن البشرية فطبيعي النبي بنفسه حين نكون في الآخرة ينسلخ هذا التمايز بيننا وبينه لأننا أصبحنا في نفس المرتبة الوجودية، فكل ما ذكرتموه لا ينفي شيء، ولكن الشاهد من القول أنه ربما الإمام غينون كان لخلفيته الكاثوليكية تأثير بعض الشيء طبعا هذا لا أنها خطأ ولكن أقول لا يمكن وجود هذا الانقطاع الكلي للإنسان عن السوابق التي كانت له سواء كانت فكرية او اجتماعية او غيرها، لا شك يبقى ولو تأثيرات ضئيلة عليه، مع العلم أن المسألة عندي واضحة ولا إشكال بوجود تمايز في القابليات والإمكانيات بين الأفراد =

= بل الاعتقاد بأن كل الافراد لهم نفس القابليات ونفس الإمكانيات (مثلاً يقول آدم سميث في كتابه "ثروة الأمم" أن الفرق بين الحمّال والفيلسوف ليس بذلك الفرق العظيم بل يمكن للفيلسوف أن يكون حمّال ويمكن للحمّال أن يكون فيلسوف من حيث القابلية) ففكرة أن الكل يقبل أن يكون كل ما يقبله الكل هذه حين نتأمل نابعة من طريقة التفكير هذه وقطعاً هي من تبعات المفاهيم الديموقراطية وهذا "التعميم" وقد أرسلت لكم كلام للإمام غينون في الأعلى سابقاً عن "كراهية السر" ولا أعلم هل قرأتم كلامه لكنه مفيد جداً

ومن جهتي أميل لكون المذهب الشيعي تجلي للمذهب الهندوسي القديم وليس للمسيحية، سأريك شيء أخي سلطان وصلت إليه بتأييد من الله الحمدلله

الآن أكيد انتم تعرفون عند الشيعة الإمامية لا يمكن تفسير القرآن إلا من خلال الأئمة المعصومين الذين لديهم علم الكتاب كاملاً دون أن يجهلوا لا صغيرة ولا كبيرة فيه، فهم الذين لهم شرعية تفسير وتأويل القرآن وأما نحن فليس لنا ذلك فإنك إن أصبت لم تؤجر وإن أخطأت

كذبت على الله "هكذا يقولون" وهو منطقي بحسب هذا الطرح، أعني لا تُعطي شرعية لتفسير كلام الله سوى لمن لهم العلم به، ومن هم؟ هم الأئمة عليهم السلام وهم الذين يرفعون الخلاف في التفاسير المتعددة.

وأذكر من باب الإضافة فقط روايتين مفيدتين في فهم مقصدهم

[نقل رواية عن وجود كل شيء في القرءآن عن جعفر الصادق عليه السلام وفيها عبارة ركّز عليها وهي] "ولكن لا تبلغه عقول الرجال".

[ثم نقل رواية أخرى يذكر فيها أبو حنيفة وفيها عبارة] : "فقلت: فضاع من ذلك شيء؟ فقال: لا هو عند أهله." [يعني الدين كله الذي نزل على النبي محفوظ عند أهله]

الآن أحبابنا تأملوا في نظرة الإمامية هذه جيداً هم لا يعطون شرعية لتفسير القرآن سوى لطبقة معينة وهم أهل البيت عليهم السلام "يقولون عبارة طريفة: أهل البيت أعلم بما فيه" .

طيب هذه النظرة تتطابق مع نظرة من بالحرف تماماً ؟ حرفياً هي تتطابق مع نظرة الملة الهندوسية "طبقة البراهمة" [نقل صورة فيها أن أهل البيت يختصّون بتفسير القرءان[وقال: هذا قول الإمامية حصر التفسير في الأئمة فقط، ثم [نقل كلاماً عن اختصاص البراهمة بتفسير كتب الفيدا الهندوسية] وقال: وهذا قول الهندوس حصر التفسير في البراهمة فقط. طبقة البراهمة في الهندوسية يقابلها طبقة أهل البيت في الاسلام.

لذلك حتى أتذكر كلام لسيد حسين نصر وأيضاً لحيدر آملى في نفس هذا الكلام ولكن لم أجد من يذكر التطابق هذا ممّا أعلم سواي ولكن لحيدر آملى كلام أوسع حتى على كلام الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي وكلام القيصري

القيصري يجعل الأولياء الورثة "أصحاب العلم الإرثي" في الأئمة الأربعة ولا أدري أَيْش أدّاه لقول هذا القول صراحةً إذ الأئمة الأربعة أصحاب علوم كسبية لا إرثية بالأصل وأصحاب العلوم الإرثية على الحقيقة هم أهل البيت بلا منازعة ويكفي رؤية المناظرات بين أبي حنيفة وبين الإمام جعفر الصادق أشهرها كانت مناظرة في "القياس والرأي"

مثلاً في تفسير آية ﴿ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾ أبو حنيفة فسرها بنفسه بدون علم إرثي كما لدى الإمام جعفر الصادق عليه السلام، تأملوا الحوار الذي دار بينهم في تفسيرها:

قال عليه السلام لأبي حنيفة : وقد بلغني أنّك تفسر آية في كتاب الله ، وهي : (ثمّ لتسئلنّ يومئذ عن النعيم) ، أنّه الطعام الطيّب ، والماء البارد في اليوم الصائف.

قلت : نعم .

قال عليه السلام له : دعاك رجل وأطعمك طعاماً طيّباً ، وأسقاك ماءً بارداً ، ثم امتنّ عليك به ما كنت تنسبه إليه ؟

قلت : إلى البخل .

قال عليه السلام : أفيبخل الله تعالى ؟

قلت : فما هو ؟

قال عليه السلام : حبّنا أهل البيت.

وهنا إن استنكر شخص حصر علوم القرآن وقابلية وإمكانية تفسيره في طبقة معينة فقط وهم آل البيت فراجعوا فصل "كراهية السر" للإمام غينون أرسلتها في الأعلى كاملة تشرح لكم الكثير .

وأما كلامكم عن أن النبي يقع في الذنوب فلا أتفق مع تفسيركم بأن وقوعه في الذنوب هو المائز بينه وبين الله، أرى ثم خلط بين "الذنب" وبين "الفقر" فالنبي فقير لأنه من الناس ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ ۖ﴾. النبي كونه مفتقر إلى الله شيء وكونه مذنباً شيء آخر تماماً وليس كل مفتقر مذنب، فالمائز أو الفاصل بين الله وبين نبي الله ليس الذنوب بل الفقر والاحتياج والمدد فجعلكم المائز الفاصل الذنب لا أراه في محله.

قولكم {فلابد من بقاء الذنب من وجه} أقول : بل الأدق أن يقال: فلابد من بقاء النقص من وجه وهو بالقياس للكمال المطلق. فإن قيل: ولكن أمر الله يدل على الكمال المطلق. أقول: لا تعارض، فإن أمر الله يدل على الكمال المطلق وليس الكمال المطلق يدل على أمر الله .

الخلط أتى من جعل الكمال المطلق يدل على أمر الله مع أن الواقع العكس وقلب هذه القضية (بالمناسبة الشيطنة تأتي بمعنى قلب الحقائق والأمور) فمن خلال طريق الشيطان هذا وصلنا للقول بأن الأنبياء يقعون بالذنوب .

أما الآيات هذه فلا تدل على انتفاء العصمة بالمناسبة، الأمر مثل الذي يدعي أن الأنبياء يقعون بالسهو والنسيان بدليل قول موسى ﴿لا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ﴾ والنسيان هنا بالأساس يأتي بمعنى الترك فلا يثبت ذلك دعوى أنهم ينسون ويقعون بالسهو فضلاً عن أن يقعوا بالذنوب، فإن كان ذلك بعيداً عن الاقتناص فتأمل قوله تعالى ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ ۗ﴾ وهي بمعنى: تركوا الله فتركهم. وإلا أينسى الله ؟ حاشا وكلا.

وأما استشهادكم باقي الآيات التي نزلت في النبي الصادق الأمين مثل استشهادكم بقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ ۖ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ ۚ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ هذا لا يثبت نفي العصمة بل يجب أن تنتبهوا لشيء، العصمة لا تنافي ترك الأولى. النبي يقع في ترك الأولى لا مشكلة فتحريم النبي هنا ليس تحريم تشريع بالأصل.

وباقي الشواهد مردود عليها يعني لا تفيد مطلبكم في اثبات نفي العصمة

أما قولكم {من جعل النبي فمن دونه من حيث الجوهر شيئاً غير الفقر المحض والعبودية الخالصة فقد كفر}

فهذا حق ولا يخالف في ذلك إلا الغلاة. ولكن لا يتعارض يعني مع ما ذكرته أنا أعني لا أدري أخي سلطان أترون أنني لا أقول أن النبي من حيث الجوهر ليس له الفقر المحض والعبودية الخالصة للحق تعالى ؟

وقولكم أن قولي مردود بأن الأنبياء في الدنيا كثر وكلهم لهم قابلية وفاعلية الوحي، أقول نعم كيف يكون مردوداً بذلك؟

وأما قولكم {بالتالي الكل لديه هذه القابلية للوحي المباشر أيضاً بدون كتاب ولا رسول بينه وبين الله}

أقول: هذا قياس مع فارق، أنتم تتحدثون في المرتبة الأخروية، وهذه المرتبة الأخروية مطلقة من الحالات الفردية فطبيعي يقع الاشتراك بين الأنبياء وبين الناس في الوحي إذ الحجب زالت بالأصل حينها .

أنتم تقيسون الأمر بعد الانسلاخ عن الحالة الفردية ثم تقولون: أنظر الكل له قابلية!

وبالأساس بعد الانسلاخ عن الحالة الفردية لا معنى للتمييز بين نبي او رسول او انسان فالرسول بالاساس او النبي هو صلة السماء بالارض، وهناك ليس ثم لا سماء ولا أرض أصلاً حتى يكون هناك نبي او رسول حينها.

فقابلية الوحي الأعلى في الدنيا أتقولون هي موجودة للجميع بلا استثناء؟ هذا محل النزاع، وأما استدلالكم بالحالة الأخروية فليس في محله فنحن نقول به بالأصل .

وأما قولي لم يكن محمد محمداً إلا بنفي قابلية المحمدية عن غيره وقولكم أنه مردود من وجوه أحدها أن محمد محمد لأنه جمع المحامد وليس بالنظر إلى غيره.

أقول: ممتاز هذا الكلام جيد، أثم قابلية لغيره أن يجمع المحامد كما جمعها محمد أم لا ؟

وأما قولكم (فمن باب أولى أن يكون كمال النبي رؤية كماله في ورثته وأتباعه)

فهذا حق، ولكن أنتم تعممون الكمال في الكل ليس في ورثته وأتباعه فقط، أعني الشيعة الإمامية يقولون أن ورثته وأتباعه هم الأئمة المعصومين أهل البيت هم الورثة اتباعه "أصحاب العلم الإرثي" وليس الكل .

وأما استشهادكم بقول ابن عربي وتسميته الكمل من هذه الأمة "المحمديون" فنعم الكمل هم المحمدوين، ولكن الكلام عن تعيين هؤلاء المحمديين ؟ أنتم تعممون قابلية المحمدية للجميع بلا استثناء

وهو كما قلت محل الخلاف

وأما قولكم {فجعلوا نور عظمة الله مادة خلق الإمام، وماهو إلا عين قول النصارى في المسيح في عقيدتهم الرسمية النيقية "نور من نور"}

أقول: هذا كلام غريب، فما تقولون في قوله تعالى ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾ ؟ وأيضاً قوله تعالى ﴿وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا﴾ ؟

الأمر يشابه رؤية الله.

رؤية الله منفية في الدنيا لأننا مقيدون بحالات فردية، ولكنها حق في الآخرة لأننا سننسلخ عن هذه الحالة. لنفترض جدلاً شخص له قابلية أن يرى الله في الدنيا جيد؟ ثم أتانا وقال رأيت الله وهو كذا وكذا، فهل نطعن بتفرده بهذه القابلية بأننا سنرى الله في الآخرة؟ كلا فهذه مقايسة ليست في محلها أصلاً، لأنه في الآخرة لا معنى لهذا الرسول الذي رأى الله وأتى يخبرنا بما رآه. كما لا معنى في الآخرة للرسول الذي أوحى له الله وأتى يخبرنا بما أوحاه الله له.

فالمقايسة هنا ليست في محلها .

طبعاً لا يقال: إن سلّمت بالانفكاك والانسلاخ هذا يلزم منه قلب الحقائق والذاتيات وهو باطل فكيف تدعي أن النبي يتميز عن باقي الناس بامور ذاتية مقومة له ثم تدعي انفكاكها في الآخرة عنه؟

لأننا نقول: بغض النظر عن مسألة الفرق بين الانسان والنبي حتى فإننا حين نموت ننسلخ عن الإنسانية وليس ذلك قلب حقائق او انفكاك او سلخ للذاتيات عن ذي الذاتيات فإن ذلك يكون بكون الانسان ينسلخ عن ذاتياته المقوّمة له (انسلاخ في نفس المرتبة) وإلا فلا يخفى عليكم أن الإنسان مجرد مرتبة سنتجاوزها ضمن مراتب الوجود المتعددة .

يعني أن يقال في هذا المقام كما قلتم أحبابنا {[...] لما أمكن ذلك، فإن الذاتيات لا تنقلب}.

فلا يصح أن يقال فيه ذلك، للسبب الذي شرحتُ.

قلت: صباح النور أخي كمال. حبيبنا "المؤمن مرآة المؤمن" وقبل أن أعلّق على تعليقاتكم، أذكّرك بأمرين. لا تتسرع في الجدال والمدافعة عن رأيك، ولا تُعرِض عن أدلتي التي لا رد لك عليها. الهدوءِ وَالاستيعاب أولى بنا. فأمامنا إن شاء الله محاورات كثيرة. الآن بسم الله.

بالنسبة لقولك أن أهل البيت مثل البراهمة: كله واحد. الكنيسة والبراهمة وأي طائفة كهنوتية أخرى، سواء بالنسبة لما نحن فيه. وهذا ليس مدحاً بل هو قدح. هذا أمر.

الأمر الآخر، القياس حتى على البراهمة مع الفارق ولا يصح بالنسبة لعلماء آل علي عليهم السلام. فإن الكتب الهندوسية لا يقرأها شرعاً أصلاً إلا البراهمة، ولا يحق لأحد من الطبقات "الدنيا" مجادلة البراهمة فيها، وأمور كثيرة أخرى. وكل ذلك بمعزل عن حال علماء العلويين بل وقبل ذلك بمعزل عن شأن الإسلام والقرءان. فإن القرءان من أول يوم بيد الكل، وتبليغه للكل، ويقرأه الكل، والكل مأمور بالتدبّر فيه، بل وردت العقوبة على مَن لم يتدبر فيه وينساه "أفلا يتدبرون القرءان أم على قلوب أقفالها" والشيعة تقول بأن الكل قلبه مقفول عن تدبّر القرءان. والله يقول "كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته" والشيعة تقول بأن تدبّر القرءان للناس معصية. والآيات والروايات في هذا الباب كثيرة عند السنة والشيعة على السواء، وكلها تدل على أمر عامّة المسلمين بل دعوة الناس أجمعين لمأدبة القرءان الإلهية. وكذلك الحال بالنسبة للمجادلة، فقد كان المسلمون يجادلون الأئمة العلويين ولا يقولون لهم "لماذا تجادلوننا ونحن أهل البيت؟ لا نناقشكم أصلاً فنحن أهل البيت" بل أنت نفسك نقلت نصّاً لكيفية مناقشة جعفر لأبي حنيفة، مع أن لي تعليق إن شاء الله على هذه الرواية التي أميل إلى أنها مخترعة، فإن أبا حنيفة لم يكن بالبلاهة التي تصوّرها هذه الرواية.

هذا مثال من أمثلة كثيرة يجعلني أقول مراراً وتكراراً: احذر من القياس. والغريب أنك تكثر من استعمال القياس بهذه الصورة والظاهر لي أنك تنتمي للتشيع الذي ينفي القياس في الفروع فما بالك في الأصول.

بالنسبة للمسألة الأصلية محل بحثنا: أراك قلت بأن الناس في نهاية المطاف يمكن أن يبلغوا ليس فقط نعال النبي بل مرتبة النبي نفسه التي كنت نفيتها من قبل. تقول "فطبيعي النبي بنفسه حين نكون في الآخرة ينسلخ هذا التمايز بيننا وبينه لأننا أصبحنا في نفس المرتبة الوجودية". الحمد لله إذن على الاتفاق.

بقي أنك ترى التفريق بين حالة الناس قبل الموت وبعد الموت بالنسبة للنبي صلى الله عليه وسلم. وترى أن زوال التمايز في الآخرة "لا ينفي التمايز الجوهري". كلامك متناقض أخي. فقد بيّنت من قبل أن الذاتيات لا تتغيّر، الناس في الدنيا جوهرياً هم الناس في الآخرة، "إن كل مَن في السموات والأرض إلا آتي الرحمن عبداً" و "لقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة". فهذا ردّ قولك بأن الإنسان بعد الموت لن يبقى بشراً وهو قولك "لأنه كما تعلمون نحن حين نموت فلا نبقى بشراً أعني ننسلخ عن البشرية"، وأنا لا أعلم ذلك ولأول مرّة أسمعه منك الآن ! وما كنت أحسب في الإسلام مَن يقول بمثل ذلك، وإنما سمعت شيئاً مثل ذلك من

المسيحيين، أو احتمال آخر أن النفس تتطور من طور البشرية الدنيوية إلى طور الملائكية وهو قول عند مولانا الرومي وفُتح لي أصله في القرءان من قول صاحب القرية في يس "جعلني من المُكرَمين" بتأويل المُكرَمين بالملائكة لقوله تعالى "بل عباد مُكرمون". باستثناء ذلك، لا أعرف إلا أن الناس هم الناس، وإن تبدّلت صورهم. لكن الذي يهمّنا هنا هو العبودية والإنسانية. أما البشرية التي في القرءان تدل على البُعد الأرضي الطيني، فثبت في القرءان وجود البُعد الأرضي أيضاً بقول أصحاب الجنّة "الحمد لله الذي أورثنا الأرض نتبوأ من الجنّة حيث نشاء" فأثبت الأرضية لهم إذن. وهذه الآية مع أختها "يوم تُبدّل الأرض غير الأرض والسموات" ترد على قولك بأنه ليس في الآخرة سماء ولا أرض، وهو في قولك "وهناك" يعني في الآخرة "ليس ثم لا سماء ولا أرض أصلاً"، بينما القرءان أثبت هناك السماء والأرض كما ترى في هذه الآية وغيرها.

وتشرح تفصيل الفرق بين حالة الدنيا والآخرة بأن حالة الآخرة هي "الانسلاخ عن الحالة الفردية" وتقول بأنه مع زوال هذه الفردية "فطبيعي يقع الاشتراك بين الأنبياء والناس في الوحي إذ الحجب قد زالت بالأصل". أقول: هذا غير صحيح قرآناً بل بداهةً. فإن الله قال عن أناس في الآخرة "كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون" وقال لقوم "اخسأوا فيها ولا تُكلّمون"، وهم من الناس قطعاً، فبقي عليهم الحجاب. فالفروق الفردية باقية، "كل امرئ بما كسب رهين"، بل الحق أن الفردية بتمامها لا تظهر إلا في الآخرة ! "يوم يفرّ المرء من أخيه. وأمّه وأبيه. وصاحبته وبنيه. لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه"، "يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً"، " كلهم آتيه يوم القيامة فرداً". بل نحن لم نأخذ عظمة مبدأ الفردية إلا من آيات الآخرة الدالة على حقيقة النفس وحالة الكمال الأعلى، "لا تزر وازرة وزر أخرى"، والآيات كثيرة. فأنتم تقولون بأن الفردية تزول في الآخرة والحق أنه لا ظهور للفردية مثل ظهورها في الآخرة. كذلك تقول بوقوع الاشتراك بين الأنبياء والناس "في الوحي"، وترون وقوع الاشتراك في المرتبة الوجودية بين الناس أو المؤمنين إن شئت والنبي، وأنا لا أرى ذلك من كل وجه، نعم قولك هذا يدل على الوحدة الجوهرية التي كنّا نتجادل فيها فمن هذا الوجه اتفقنا، لكن أنا لا أرى أن كل الناس ولا كل المؤمنين سيكون له نفس درجة الأنبياء فضلاً عن خاتم النبيين، ومن ذلك قوله تعالى "أولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقاً"، فدل هذا على تمايز الدرجات في الآخرة "هم درجات عند الله"، فالنبي ليس مثل الصديق وهذا ليس مثل الشهيد ولا هذا مثل الصالح، وكل هؤلاء ليسوا مثل خاتم النبيين، ومن هنا ورد في الرواية عن النبي وجود درجة في الجنّة هي الوسيلة ولا تنبغي إلا لرجل واحد والنبي يرجوها لنفسه ونحن ندعوا له بها بعد الأذان. فرجعنا الآن إلى اختلاف من نوع آخر،

فأنا أقول بتميّز درجة النبي وتمايز الدرجات في الآخرة، وأنت ترى الاشتراك وزوال الفروق الفردية ! فسبحان الله انعكس الأمر الآن، ولله في خلقه شؤون.

أما بالنسبة لربطك بين "الاعتقاد بأن كل الأفراد لهم نفس القابليات ونفس الإمكانيات" وبين الديمقراطية والتعميم، فأقول: أنا لم أقل كل القابليات من كل وجه، بل قلت القابلية للأمور الروحية الإلهية، فإنها من أصل الفطرة الإلهية التي فطر الله الناس كلهم جميعاً عليها بلا استثناء. وأما قابلية فلان في الدنيا ليكون حمّالاً وآخر طبيباً، فلا أدري لعله بالإمكان تدريب الناس كلهم إن صحت أذهانهم وأبدانهم لها، إلا أن كلامنا ليس عن الذهن والبدن أي الجانب الطبيعي، بل عن السر والروح والنفس، أي الغيبي. وهو أصل "نفخت فيه من روحي". فكلامي عن جوهر القابلية، وليس عن درجتها.

ثم إن هذه المساواة أنا لم آتي بها من آدم سميث، لكن جئت بها من كتاب الله وكلام رسوله والنظر في جوهر النفس. وقد ذكرت أدلة كثيرة لم تتعرض لها بنقد إن كنت لا تراها دليلاً، ولم تأخذ بمضمونها إن كنت تراها دليلاً لاعتراضك هنا على ما استنبطه منها. فحدد موقفك منها.

أما بالنسبة لحصر الشيعة لتفسير القرءان في الاثني عشر أو الأئمة الإسماعيلية على اختلاف هؤلاء في تعيين سلاسل أئمتهم ودعاتهم فأقول: لا تكاد توجد عقيدة يكذّبها أصحابها أنفسهم قبل غيرهم مثل هذه العقيدة. فضلاً عن تكذيب الأصول بها بالضرورة.

أما تكذيب الشيعة أنفسهم لها، فمقتضى هذه القاعدة أن لا يتعرّض شيعي أصلاً لتفسير كتاب الله ولا يجرؤ على القول فيه بحجّة "إن أصبت لم تؤجر وإن أخطأ كذبت على الله". الآن، لماذا أجد مثلاً تعليقات منك على آيات قرآنية؟ لماذا تقول "هذه تحتمل كذا وتحتمل كذا" وأن النسيان كذا والذنب كذا وليس كذا، وتحريم ما أحلّ الله له "خلاف الأولى"، وآلاف المجلدات في جميع المعارف الدينية التي يكتبها فقهاء وعلماء وعرفاء الشيعة ولا واحد منهم إمام معصوم من الاثني عشر. هذا كلّه تكذيب عملي لذلك الاعتقاد النظري. "لم تقولون ما لا تفعلون. كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون".

ولا يغني عنهم شيئاً أن يقولوا: نحن قرأنا كلام أهل البيت في التفسير ففهمنا القرءان ففسّرنا أو علّقنا. لأن نقول: أوّلاً، أهل البيت أنفسهم قالوا لكم أن تعرضوا ما يردكم من حديثهم على كتاب الله فما خالفه فهو زخرف، مما يدل على أنكم تفهمون القرءان أو المفترض أن تفهموا القرءان حتى تزنوا رواياتهم على القرءان وليس العكس. (بالمناسبة، اقرأ كلام الشيخ جوادي آملي في كتاب إشراقات قرآنية فإنه ردّ على إخوانه من الشيعة في ذلك بكلام نافع، ومنه هذه الحجّة).

ثانياً، كيف عرفتم أنكم فهمت معاني كلام أهل البيت؟ إذا كان أهل البيت والقرءان من نفس النور، فما بال القرءان المرسل للناس غير مفهوم، وأهل البيت كلامهم مفهوم أو يجوز التعرّض لتدبره وتفسيره؟ بل الحق أن علماء الشيعة أنفسهم اختلفوا في فهم كلام أهل البيت من أول يوم إلى يومنا هذا ولا يزالون مختلفين.

ثالثاً، قد روي عن علي عليه السلام أنه قال ما معناه، ليس على أحد من بعد القرءان من فاقة، والشيعة يقولون: بل الفاقة كل الفاقة بعد القرءان إلى الكليني وما يحضره الفقيه !

رابعاً، حتى على فرض أنكم فهمتم كلام أهل البيت في التفسير، على فرض ثبوته سنداً ومتناً ووضوحه دلالةً، فإن مقتضى قاعدتكم أن لا تقربوا أي آية غير ما ورد فيها تفسير صحيح سنداً وصريح متناً، فتكون كل آية غير ذلك محرّمة عليكم حتى لا تقعوا في عدم الأجر أو الكذب على الله، وأرني أين الشيعي الذي يقوم بذلك فعلاً، فضلاً عن أنه تطبيق صريح لأمثال تحريم بعض ما رزق الله الناس من الطيبات الحقيقية الذي دخلت فيه الأمم السابقة.

خامساً، إن قلتم أخذنا منهج أهل البيت في التفسير فطبّقناه في باقي تفسيرنا للكتاب وتعاطينا معه، نقول، هذا قياس والقياس عندكم منهج إبليسي فإن "أول مَن قاس إبليس" كما يروون عن أئمتهم.

سادساً، أعجبني قولك "وصلت إليه بتأييد من الله الحمد لله"، لكني أسأل: أنت إمام معصوم يأتيك تأييد من الله في فهم الأمور وتأصيل الأصول؟ أم أن قابليتك للوحي تفعّلت ؟ (لا يخفى عليك أني أبتسم وأنا أكتب هذه العبارة).

سابعاً، قولك بأن الأئمة لا يجهلون "لا صغيرة ولا كبيرة فيه"، مردود بأمور. لا أقلّ قول الله لنبيه "قل رب زدني علماً". فلو قلت بأنهم أحاطوا بالعلم كله، كان كفراً صريحاً وشركاً بالله، لأن القرءان لا حد لعلمه ووصفه باللاتناهي في المعاني أصل أصيل في إيمان المسلمين، والله قال "لا يحيطون به علماً" و "لا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء" وقال "قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا". فمن جهة ادعاء أن إنساناً ما قد أحاط علماً بالقرءان مطلقاً هو نوع من الشرك من جهة، ومن جهة أخرى جعله أكبر من النبي في العلم الذي كان يزداد علماً كل يوم ومَن بلغ الكمال المطلق في العلم فلا تخفى عليه منه صغيرة ولا كبيرة فلا يزداد علماً إذ الزيادة لا تتصور إلا مع النقص عن الكمال، ومن جهة ثالثة هو نوع من الشقاء للنفس الإنسانية التي سعادتها أصلاً في الازدياد من العلم بشكل رئيس دنيا وآخرة. فهذه الدعوى أيضاً من فروع نوع من تأليه الأئمة في الفكر الشيعي، فتأمل.

ثامناً، تقول بأن الأئمة "هم الذين يرفعون الخلاف في التفاسير المتعددة". وهذا تناقض لأنك قلت قبلها "فهم الذين لهم شرعية تفسير وتأويل القرآن وأما نحن فليس لنا ذلك". فمن جهة تناقض لأن رفع الخلاف في التفاسير المتعددة يعني الإقرار بأصل مشروعية وجود تفاسير متعددة، يعني الإقرار بأصل تفسير الناس للقرءان، ثم إذا اختلفوا تدخّل الإمام ليرفع الخلاف، فهذا لا يستقيم إلا مع نظرية شرعية تفسير المسلمين للقرءان بالأصل ثم الرجوع للإمام إن اختلفوا. ومن جهة أخرى تناقض مع الواقع، لأن الحاصل عند الشيعة أنفسهم أنهم يختلفون في تفسير الإمام نفسه سواء من جهة تصحيح سند تفاسيره أو متنها أو فهم متنها وتفسيره، فإذا اختلفوا في تفسير تفسير الإمام فإلى مَن يرجعون؟ (يذكّرني هذا بمحاضرة أيام الجامعة اسمها "مَن يحاسب المحاسب القانوني؟") إذا قلت: يرجعون إلى الإمام، قلنا: إمامكم غائب. وإذا قلت: ينتظرون عودة الإمام، قلنا: أحلتم على المستقبل فقد بقي الشيعة أكثر من ألف سنة ينتظرون وماتوا وهم لا يعلمون بيقين صحة تفاسيرهم إذن للقرءان، فلم يبق فرق بينهم وبين السنة الذين ينتظرون لقاء الله والنبي لمعرفة صحة ما بأيديهم يقيناً مطلقاً.

أما رواية "ما من أمر يختلف فيه اثنان إلا وله أصل في كتاب الله عز وجل ولكن لا تبلغه عقول الرجال"، فنقول: من وجه هذه الرواية طعن في بيان الله للناس "هذا بيان للناس ولينذروا به" و "كتاب مبين"، ومثل هذه الروايات تنفي هذا البيان والتبيان. ومن وجه آخر، على تصحيح تأويلها، نقول نعم لا تبلغه عقول الرجال استقلالاً عن فضل الله وتأييده، لكن تبلغه بعون الله وتسديده، أو نقول لا تبلغه العقول لكن تبلغه الأرواح، فالعقول هنا بالمعنى ا لذي تجده في كثير من الروايات في ذلك الزمان والمقصود به الذهن الذي يأخذ من الحس، فعلى هذا التأويل يكون فعلاً لا تبلغه عقول الرجال، وأما العقول بمعنى الروح العقلي والقلب المؤيد بالروح من لدن الله ونور الإيمان فهذا يُبلّغه الله إياه.

وأما رواية وجود كل ما تحتاجه الأمة إلى يوم القيامة "عند أهله"، فلا دليل خاص فيها على أنه مخبوء مكتوم، وإلا كان عقاب الكاتم لما عنده من العلم عظيماً عند الله، وقد شهدت ذلك بنفسي حين خبأت كتبي خوفاً من الظالمين فاضطررت للهجرة لنشرها، فلا أرى إماماً بالحق يجرؤ على كتم ما آتاه الله من البينات والهدى من بعد ما بيّنه الله للناس في الكتاب وإلا كان ملعوناً ولم يكن إمام هدى بنصّ القرءان. ولعل رواية وجود كل ما اختلف فيه الناس في كتاب الله وكذلك آيات مثل "تبياناً لكل شيء"، تشير إلى المعنى المقصود، على فرض تصحيح الرواية.

أما بالنسبة لنقدك لقول القيصري الذي يجعل الأولياء الورثة في الأئمة الأربعة، ونقدك له بأن هؤلاء علمهم كسبي لا إرثي: فلم أقرأ ذلك في كلامه حتى أحدد وجهة نظره وإن كان هذا ما يقصده بالضبط، فإن ذكرت لي المرجع راجعته ثم أجبتك إن شاء الله. لكن من وصفك لعله يقصد إرث النصوص وليس إرث فهمها بالروح الخاص. إلا أني أختار التوقف فيها بعد هذه العبارة حتى تذكر لي المرجع إن شاء الله.

أما بالنسبة لمناظرة أبي حنيفة وجعفر الصادق ي تفسير آية "لتُسألن يومئذ عن النعيم"، فأقول:

ابتداءً، جعفر لم يقل لأبي حنيفة "لا تفسّر كتاب الله فأنا فقط مَن يحق لي تفسيره في هذا الزمان" أو عبارة نحوها. لكنه ناقشه وجادله حتى أفحمه بالبيان، حسب الرواية طبعاً. ولو كان ممنوعاً عليه التفسير في اعتقاد جعفر من حيث الأصل، لما ناقشه بهذه الطريقة. كما أن الطبيب لا يتجادل مع المريض الجاهل الذي يعطيه الوصفة، وإذا تفلسف عليه المريض يردّ عليه بسلطته كطبيب ولا يدخل معه في حوارات علمية طبية. فهذا أمر.

الأمر الآخر، الحجّة المروية عن جعفر هنا والتفسير لا أراه صادقاً لا على جعفر ولا على أبي حنيفة، فحسب ما أعرفه عن الرجلين فكلاهما أعظم علماً وعقلاً من مضمون هذه الرواية الضعيفة. أما أبو حنيفة، فلا معنى لأن يحصر النعيم في الطعام الطيب والماء البارد المحسوس، والنعيم مفهوم عام في القرءان يشمل أموراً كثيرة، فبأي وجه يحصرها في هذه.

ثم حتى لو افترضنا أنه حصرها في الطعام والماء البارد ونحوه من المحسوسات، فإن السورة أصلاً تتحدّث عن المشركين الذين ألهاهم التكاثر، أي هي خطاب لأهل الدنيا، وأهل الدنيا شأنهم التعلق بالمحسوسات، فإن قال لهم "عن النعيم" وقُصد به النعيم المحسوس فالمعنى ليس ببعيد، ويشهد له قوله في آية أخرى "أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا واستمتعتم بها". فجعفر أعقل من أن يرد مثل هذا الفهم مطلقاً بهذه الصورة.

وأما ما ينسبونه لجعفر من جعله سؤال الله الناس عن نعيم الدنيا، فمخالف لأصول القرءان، وإلا فإن الحساب سيكون على ماذا إذن، أليس كل كل صغيرة وكبيرة "مالِ هذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها".

كذلك الادعاء بأن جعفر قال "دعاك رجل وأطعمك طعاماً طيباً وأسقاك ماءً بارداً ثم امتنّ عليك به ما كنت تنسبه إليه؟ قلت: إلى البخل. قال عليه السلام: أفيبخل الله تعالى. قلت: فما هو؟ قال عليه السلام: حبّنا أهل البيت"، هذا أيضاً مردود. فإن الله يمنّ على عباده بكل شيء، روحي وحسّي، وكلّه يسمّى "نعمة الله" فإنه رب السماء والأرض، وليس رب السماء فقط حتى

يتم تأويل نعمته ونعيمه بالسماويات فقط وأمور النفس. هذا أوّلاً. وثانياً، حب أهل البيت أيضاً من الرزق المعنوي كما أن الطعام من الرزق الحسي، فهل يمتن الله على عباده بالرزق المعنوي ثم يمتنّ عليهم به ولا يكون بخيلاً حاشاه بذلك؟ ما الفرق الجوهري بين الأمرين وهذا سماوي وذاك أرضي وكلاهما من نعمة الله وهو رب السماء والأرض على السواء. فإما أن لا يكون ثمّ سؤال عن الرزقين والأمرين والمستويين، وإما أن يكون السؤال فيهما معاً. ولا يخفى عليك أن النبي نفسه بل وأحسب الأئمة أيضاً قد ضربوا مثلاً للقرءان ذاته بأنه "مأدبة الله" وضربوا له مثلاً بالطعام إذن لأنه طعام النفس، بل ضربوا المثل أيضاً بأن الله أعدّ مأدبة ودعا الناس إليها يعني القرءان، فعلى قياس قصّة جعفر هذه يصبح سؤال الله عن القرءان أيضاً من البخل الروحي الأعظم والعياذ بالله، فينتقض بقول الله تعالى "وإنه لذكر لك ولقومك وسوف تُسألون" ونحوها من الآيات عن السؤال عن القرءان، وهو أيضاً من النعيم بل رأس النعيم في الدنيا كما تعلم، حتى إن الإمام زين العابدين عليه السلام نفسه كان يقول بأنه لا يستوحش لو كان في الدنيا ما دام معه القرءان، فالإمام نفسه يحتاج إلى القرءان لنعيم الأنس، وقد ثبت قرآناً السؤال عن القرءان أي السؤال عن "النعيم". وحب أهل البيت لن يكون نعيماً إلا بين النعيم الحسي للطعام الطبيعي والنعيم الروحي للكلام القرآني، فحتى إن دخل في النعيم فلن يكون حكمه خارجاً عن الحكمين السابقين. ثم إن جعفر لم يذكر في هذه الرواية بياناً لكيفية كون النعيم "حبنا أهل البيت"، فكما ردّ على كون النعيم هو الطعام ببيان المفترض أنه قاطع، فأين البيان بأنه حب أهل البيت؟ الآن فُتح عليّ بمعنى لا أدري إن كان الشيعة قالوه، لكن لعله أرجعها إلى "لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى"، فجعل أجر القرءان مودّتهم، وقال في أخرى "ما سألتكم من أجر فهو لكم" يعني مودة القربى هي لكم وليست لي ولا لهم، أنتم الذين تنتفعون بها، وفسّر بالتالي المودة بالمحبة، والقربى بأهل البيت، فمع تغيير اللفظ إلا أنه لعله قصد نفس المعنى مع وجوب المحافظة على اللفظ القرآني لدقّته وسعته وعادةً ما تتغيّر معاني القرءان بتغيّر مبانيه أثناء تفسيره. إلا أن هذا كما ترى ليس في نفس الرواية، بل هو شيء فتحه الله لنا، فهل هذا إن أصبنا أيضاً فيه لم نؤجر وإن أخطأنا فقد كذبنا على الله، والعياذ بالله.

أما بالنسبة مسألة الذنب وعدم رؤيتك نسبة الذنب للنبي وتفسيرك إياه بالفقر، وقولك "ليس كل مفتقر مذنب" وقولك بأنه لابد من "بقاء النقص من وجه". أقول: إذن أثبت النقص للنبي " بالقياس للكمال المطلق". فإن أثبت النقص له، والفقر والاحتياج والمدد، فقد أنزلته عن درجة الكمال المطلق. فمَن له النقص والفقر والاحتياج بالذات، حين يتصرف من نفسه لابد أن يكون في تصرفه نوع نقص أيضاً، بالقياس للكمال المطلق. هذا النقص هو الذنب، لأن الذنب لا

يكون إلا مقارنة بأمر الله وقياساً إليه، فإن وقعت المطابقة التامة مع أمر الله فلا ذنب، وإن وقعت المخالفة ولو مقدار ذرة مع أمر الله فيوجد الذنب، فليس الذنب إلا وصف أثر المخالفة لأمر الله ولو من وجه ولو ذرة فما دونها ولو كانت بغير تعمّد ولو كانت بنيّة خير. وعلى هذا الأصل يقوم وصف الذنوب عموماً بأنها ذنوب. مثلاً، الله أمرنا بالصلاة فمَن لم يصل مطلقاً فهو مذنب، لماذا؟ لأنه خالف أمر الله. فالمخالفة أثرها الذنب. بما أنك تقرّ بالنقص والفقر والاحتياج بالذات للنبي وبالتالي لكل الأنبياء والرسل بداهة، فإن ما ثبت للخاتم يثبت لمن دونه تلقائياً في مثل هذه الأمور، فالنتيجة إثبات الذنب.

وأما قولك بأن "أمر الله يدل على الكمال المطلق وليس الكمال المطلق يدل على أمر الله"، وادعيت أن هذا قلب شيطاني للحقائق. فأقول: رجعنا نلعب بالألفاظ أخي كمال أم ماذا. الفكرة هي اقتران أمر الله بالكمال المطلق، فبينهما تماهي في الواقع إذ لا ينفصلان إلا في الذهن. فمَن عقل أحدهما فلابد إن كان تام البصيرة إن يعقل الآخر. كلاهما يدل على الآخر من وجه. أمر الله مثلاً بالصلاة، هذه الصلاة لها صورة ذات كمال مطلق، فمَن قصّر فيها فقد خالف أمر الله بهذا المقدار ولو مقدار ذرّة. وكذلك مثلاً الله أمر بقيام الليل ثم قال "إن ربك يعلم أنك تقوم أدنى من ثلثي الليل ونصفه وثلثه" فهنا قيام الليل جاء بصورة ذات كمال مطلق، فمَن قصّر فيها فهو مذنب بهذا القدر، وإن عفا الله عنه وغفر له، لكنه ذنب على أية حال. وهكذا في كل أمر.

وأما قولك بأنه من خلال "طريق الشيطان هذا وصلنا للقول بأن الأنبياء يقعون في الذنوب". بل من طريق القرءان، ونزعة تأليه الأنبياء والغلو في الأئمة هي التي دفعت الشيعة وغيرهم لإنكار هذا الأمر. وإلا كان قول الله "يغفر الله لك ما تقدّم من ذنبك وما تأخر" أيضاً من طريق الشيطان. وبقية الآيات الكثيرة من آدم فمن بعده. وكل التكلّف الذي ذكروه للخروج منها إنما هو تعصّب أناس لعقيدة أخذوها من خارج القرءان لغرض غير قرآني. ومنه الأمثلة التي ذكرتها أدناه.

مثلاً تقول بأن النسيان يأتي بمعنى الترك، وتحتج بقول القرءان عن الله "نسوا الله فنسيهم". وهذا في غير محلّه، فإن هذا من قبيل "مكروا ومكر الله" و "يسخرون منهم سخر الله منهم". أي الله يتجلى لهم بصورة ما فعلوه، "إنما تجزون ما كنتم تعملون". فأنت لا تعرف من الله إلا بحسب ما يتجلى لك به، ولا يتجلى لك إلا بحسب عملك، فحين ينسب القرءان إلى الله هذه الأمور فإنه دائماً ينسبها على المقابلة لعمل العامل. فهذا أصل الأمر. وسرّ الأمر يتعلق بما ذكره الشيخ الأكبر في الفصوص من ظهور الحق بصفات الخلق سواء المحمودة منها والمذمومة، وتجلياته سبحانه في الصور مع تعاليه عنها جمعاً بين التنزيه والتشبيه.

وحسبنا في هذا المقام أصل الأمر. ثم أنت تقيس النبي على الله ! الله تعالى يتنزّه عن النسيان بمعنى فقدان الذاكرة لأنه الله تعالى، ولا يُقاس النبي على الله، سبحان الله، رجعنا مرّة أخرى إلى هذه النزعة التأليهية للنبي والأئمة التي تظهر حتى في استعمال القياس المنهي عنه بالمناسبة خصوصاً في مثل هذه الأحوال "لا تضربوا لله الأمثال" بل قال بعض الأئمة "ولا يُقاس بالناس".

ومثلاً تقول في آية "لم تحرّم ما أحلّ الله لك" بأن "النبي يقع في ترك الأولى" وأن هذا التحريم من النبي "ليس تحريم تشريع بالأصل". أقول: ترك الأولى ذنب عند أهل المقام الأعلى، كما قال أهل المعرفة "حسنات الأبرار سيئات المقرّبين". ثم إن ترك الأولى أيضاً نوع من التقصير، وإلا فلا يكون الأولى أولى، وقد أثبتموه للنبي صلى الله عليه وسلم كما ترى. ثم قولك بأن تحريم النبي "ليس تحريم تشريع" بل هو تحريم تشريع على نفسه فهو موضوع التحريم هنا، وإلا فأي تحريم هو إذن، وليس الكلام إلا عن الحلال والحرام في الآية "لم تحرّم ما أحل الله لك" كان حلالاً فجعله حراماً على نفسه، ولذلك فرض الله لهم تحلّة أيمانهم، مما يدل على أنه أقسم يميناً بتحريم ما حرّمه على نفسه وهو حلال في كتاب الله بالأصل، وإلا لما نزلت الآية أصلاً إن كان من قبيل عدم أكل الضب تقززاً منه فهو أيضاً نوع تحريم على النفس لكن من باب الذوق والاختيار الشخصي والعادة، فلو كان التحريم في الآية أيضاً من هذا القبيل لكان مثل مسألة أكل الضب مثلاً وهو حلال لكنه امتنع منه بدون تحريم له وقال النبي بأنه ليس حراماً. فلو كانا قضية واحدة لوجب أن نرى آية في أمر الضب كما رأينا آية في أمر الأزواج. وليس كذلك. في الجملة، إثبات خلاف الأولى يدل على دون درجة الكمال من وجه، وهو عين ما نحن بصدده.

ثم ذكرت عبارة مجملة غير مفصّلة "وباقي الشواهد مردود عليها يعني لا تفيد مطلبكم في إثبات نفي العصمة". فمن المثالين الذين ذكرتهما رأينا لا حجّة لك فيهما، فلماذا أخذتهما مأخذ البدهيات بدون تفصيل الرد على بقية الآيات. اذكر ردّك على كل آية لنرى، وابدأ من البداية "وعصى آدم ربّه فغوى"، أم ستقول أنه لا عصيان ولا غواية هنا؟ وهكذا تسلسلاً.

أما عن قولك أو عدم قولك بأن النبي من حيث الجوهر له "الفقر المحض والعبودية الخالصة للحق تعالى" فأقول: يبدو من تعليقك أنك تقول بذلك، وتقول بأنه لا يخالف في ذلك إلا الغلاة. فالحمد لله، اتفقنا مرّة أخرى.

لكن الآن لنلتزم بلازم هذا القول. إن كان الجوهر فقر محض وعبودية خالصة، فكيف تميّز بين الجواهر إذن التي كلها فقر محض من حيث ذاتها؟ كلامك كله كان في إثبات الفرق الجوهري/النوعي/الفصلي بين النبي والناس. وها أنت هنا تقرّ بأن جوهره الفقر المحض. فإن

كان جوهره الفقر المحض، وجوهر كل الناس الفقر المحض، "يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله" "الله الغني وأنتم الفقراء" ولم يستثن نبياً ولا شقياً من الناس، فهذا يدل على أن الكل سواء والناس سواسية "كأسنان المشط" من هذه الناحية الجوهرية. أعرفت الآن لماذا ظننت أنني أقول بأنك لا تقول بذلك؟ لأن لازم قولك نفي ذلك، فهل تقرّ به الآن أم لا تراه لازماً بعد هذا البيان؟

أما عن كون الأنبياء في الدنيا كثر وكلهم له القابلية والفاعلية في الوحي، فتقول "نعم". أقول: كلامك مردود بذلك الإقرار لأنك ميّزت النبي عن كل الناس من حيث القابلية للوحي، وقلت أنا أن النبي مشترك مع بقية الأنبياء في قابلية الوحي هذه، ثم قلت بأن النبي مشترك مع قابلية الوحي مع كل الناس في الآخرة وحيث أن الذاتيات لا تنقلب لا دنيا ولا آخرة، فالنتيجة أن القابلية للوحي لا تدل على الفصل المميز للنبي عن غيره من الناس لا الأنبياء ولا غير الأنبياء، مما يدل على وحدة الجوهر في الكل بالحقيقة. وهو موضوع البحث. فهذه حجّة أخرى ذكرتها.

أما قولك عن قياسي أمر الآخرة على الدنيا بأنه "قياس مع الفارق"، فقد بيّنت لماذا أنه ليس مع الفارق. إذ الجوهر النفسي واحد دنيا وبرزخ وآخرة، وإلا بطل كون الفرد هو الفرد. يعني أنت حين تبعث في الآخرة ألن تكون أنت أم ستكون أنا أم أنه لا أنا ولا أنت ولا أبو لهب ولا رينيه غينون وكله واحد؟ الحق إثبات التمايز بين الأفراد بالضرورة القرآنية والوجدانية، كما بيّنت تفصيلاً سابقاً. فإذن ليس قياساً مع الفارق. عزيزي أنت تقيس مع الفارق ولا تنتبه، وتحكم على قياسي بأنه مع الفارق حيث لا فارق. ايش القصة؟

أما سؤالك: هل قابلية الوحي الأعلى في الدنيا موجودة للجميع بلا استثناء؟ أقول: نعم هي موجودة لجميع الأوادم بلا استثناء. ودليل على ذلك أوّلاً القياس على الآخرة من باب البيان أي حالة الآخرة تدل على حقيقة النفوس مطلقاً أيا كانت مرتبتها، لوحدة النفس دنيا وبرزخ وآخرة، فإني لا أقيس على الآخرة إلا لأنها بيان الحق كما هو حيث يظهر كما هو للكل. الدليل الثاني وجود الروح والنفس السماوية في كل آدمي، وهذا ثابت بالنفخ والتسوية التي للكل. الدليل الثالث، الرؤيا الصالحة التي هي من أجزاء النبوة من حيث الخيال، وهي شائعة أيضاً، حتى أقرّ بوجودها العلماء في الكفار أيضاً أحياناً وهو مشهود معلوم. الدليل الرابع، التعقّل المعرفي للحقائق العالية وهي من أجزاء النبوة من حيث الروح، وهو أمر ثابت في الناس عموماً من حيث التفعّل بدرجة ما أو من حيث تكليف الكلف بالعلم بالحقيقة المتعالية المطلقة التي هي "لا إله إلا الله" التي هي أفضل ما جاء به النبي وجميع الأنبياء، والنفس التي تعقل أو

التي لديها قابلية تعقّل لا إله إلا الله فهي نفس ذات قابلية عليا ليس أعلى منها في الفضيلة. الدليل الخامس، القابلية لتدبر وتعقّل القرءان "لعلكم تعقلون" وهذا خطاب للكل، "لأنذركم به ومَن بلغ" "قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً"، والقرءان نور النبوة ومنبع الوحي وروح من الأمر الإلهي وكلمة الله العليا، فمَن كانت له القابلية لسماعه وتعقّله وهم كل الناس كما مرّ لهم القابلية العليا إذن. وهكذا سيقول أهل النار "لو كنّا نسمع أو نعقل ما كنّا في أصحاب السعير" ولن يقولوا: لم نكن نستطيع السمع والعقل لأننا لسنا من أهل البيت ! وهلمّ جرّاً.

أما سؤالك عن وجود قابلية لغير محمد أن يجمع المحامد "كما جمعها محمد"؟ أقول: نعم، من حيث أصولها على الأقلّ. ومن هنا قال "كان لكم في رسول الله أسوة حسنة"، ومن هنا وجود الورثة المحمديين، هؤلاء ليسوا الأئمة الاثني عشر فقط، فهذا تحريف لكلام ابن عربي بالمناسبة، فإن ابن عربي كان يعدّ نفسه من المحمديين بل خاتم الولاية الخاصة كما حققه بعض أتباعه. وكذلك ما نقلته لك من رواية بعض الأئمة "كلنا محمد"، تشهد بهذا أيضاً من كتب الشيعة أنفسهم، وكذلك الروايات من قبيل "حسين مني وأنا من حسين" وغيرها من روايات التوحيد. نعم، قد نثبت الدرجات ونثبت أن غير سيدنا النبي ينال تلك الدرجة بإفاضة ووسيلة النبي، لكن الدرجة والوسيلة شيء، وإنكار القابلية لحصول الجوهر مطلقاً شيء آخر. فالمحامد مجموعة في القرءان، والنبي كان خلقه القرءان، والناس مأمورون باتباع القرءان والتخلق به، و"لا يكلف الله نفساً إلا وسعها"، بالتالي للناس القابلية للتخلق بخلق القرءآن الذي هو حقيقة المحامد المحمدية. ويبقى عليهم إن حققوا ذلك فعلاً أم لم يحققوه، وذلك مقام آخر، أي هو مقام التفعيل وليس مقام القابلية محل النقاش.

أما عن قولك بالمساواة بين خلق الإمام من مادة نور عظمة الله، واستدلالك بآية "جاءكم من الله نور" و "سراجاً منيراً"، فأقول: قطعاً نبينا نور، لكن ليس هذا من قبيل خلق النبي من نور عظمة الله بحال. فإن القمر "نوراً" فهل القمر أيضاً مخلوق من نور عظمة الله؟ هل كل ما ثبتت له النورانية فهو من نور عظمة الله. كلا. الله نور، ويجعل ما يشاء نوراً، لكن مرّة أخرى، أنت تقيس النبي والعباد بالله، وهذا لا يصح. هذا عين ما ضلّ به النصارى، حين رأوا المسيح يخلق فقالوا إذن هو الخالق، ورأوا يحيي فقالوا هو المحيي، ثم انتهى بهم الأمر إلى قول "الله هو المسيح".

ثم قال الله عن "النبي والذين آمنوا معه ربنا أتمم لنا نورنا"، فالنبي والذين آمنوا معه لهم نور، "نورهم يسعى بين أيديهم وبأيمانهم". فهل كل هؤلاء كانوا وصاروا "من نور عظمة الله".

أما عن رؤية الله، فكل ما ذكرتموه راجع إلى فكرة تجاوز الإنسانية. كلامي عن النفس، حتى لا نضيع في الشكليات. النفس الآن هل جوهرها واحد مع تقلب الصور عليها، أم أن الجوهر يبطل ويأتي جوهر مختلف؟ إن قلتم: الجوهر مختلف فقد بطلت فردية كل فرد فلا معنى لقولك "الإنسانية مرتبة سنتجاوزها"، فمَن الذي سيتجاوز؟ أنا وأنت سنتجاوز؟ " سنتجاوزها"، كيف ونحن لا وجود لنا ببطلان نفوسنا الفردية. وإن قلت: بل سنبقى نحن لكن بصورة مختلفة، فهذا لا إشكال فيه.

ويعزز بقاء الفردية قول أصحاب الجنّة "إنا كنّا من قبل ندعوه" وقولهم "إني كان لي قرين". فهذه الآيات ونحوها كثير تدل على أن أصحاب الجنّة هم هم الذين كانوا في الدنيا من حيث الجوهر، وإلا لو بطلت ذواتهم بأي معنى من البطلان لما عرّفوا أنفسهم بأنهم الذين كانوا في الدنيا. بل ولا أصحاب النار الذين يقولون عند البعث "يا ويلنا مَن بعثنا من مرقدنا"، ولا خطاب المؤمن للمنافق "ارجعوا وراءكم فالتمسوا نوراً" فهذا خطاب لمعروف من معروف، وفرد لفرد، كذلك قصة أصحاب الأعراف وغيرها. كل الآيات تدل على بقاء الفردية، ومعرفة الناس للناس في الآخرة. "جمعناكم والأولين"، وخطاب المستضعفين والمستكبرين، ونحوه كثير جداً. فلا معنى للاعتقاد ببطلان الفردية والانسلاخ عن الإنسانية، قرآنياً.

نعم، بناء على فكرة التطور، نقول: الإنسان الكامل هو مرتبة كمالية يندرج فيها كل كمال كوني من أعلى مقام العزّة النبوي إلى أدنى مقام معدني دنيوي، فما بين ذلك من المقامات الملائكية وغيرها. والنفس تتطور في الأطوار دنيا وبرزخ وآخرة. لكن تجاوز مرتبة لما فوقها لا يعني بطلان ما تحتها، بل يعني استكمال لها بالفوق مع بقاء التحت بتمامه فيها. فالأعلى يتضمن الأدنى، ولا عكس. كما أن الإنسان يتضمن الحيوان، والحيوان يتضمن النبات من حيث الكمال، ولا عكس، أقصد الإنسان هنا بالمعنى البشري الفلسفي الدنيوي. كذلك الحال بالنسبة للإنسان الكامل الديني. وهذا ليس انسلاخاً، بل تكاملاً وتطوراً وسيراً للنفس من مقام إلى مقام أعلى هو عين مثلها الأعلى الكامل الجوهري الذي يجذبها نحو الأعلى لتتم وتستكمل.

...

الكمال في النبي حقيقة أصلية، وفي كل ولي إضافة عَرضية.

مَثل ذلك: التدوير. التدوير في الدائرة حقيقة لها، لكن كل مادّة قابلة لانطباع الصور عليها قابلة من حيث ذاتها لانطباع صورة الدائرة عليها، كأن تأخذ طيناً فتضع عليه دائرة هندسية أو تشكّله بصورة دائرية فيصبح دائرة أيضاً. فما العلاقة بين دائرية الطين ودائرة الدائرة؟

دائرية الدائرة حقيقة أصلية فيها، هي لها بالذات. لكن دائرية الطين إضافة عرضية عليها، هي لها بالعَرَض.

قال الله {النبي والذين آمنوا معه}، فالنبي هو الذي جمع الله فيه الكمالات الإنسانية بالذات، فهو الإنسان الكامل بالذات. وأما الذين آمنوا معه، فحتى وارثه الكامل والتام والجامع لكل صور النبي في نفسه فإنه بالنسبة للنبي يبقى {معه} ولا يكون هو هو، والكمالات المحمدية التي في نفسه إفاضة وظِلّ نبوي عليه.

قال تعالى "ألم ترَ إلى ربك كيف مَدّ الظل"، حتى يمتدّ الظل لابد من ثلاثة أشياء: الشمس والأصل والأرض، فالشمس تشع على الأصل فينعكس ظلّه على الأرض. كذلك هنا، نور الله أشرق على النبي الذي هو أصل الكمال الإنساني فامتدّ ظِلّ الصورة النبوية على أرض المؤمنين والمؤمنات كل واحد بحسب درجته.

النبي كماله ذاتي بالنسبة لباقي الناس، لكن بالنسبة لله تعالى فهو عبد محض وقابلية بحتة للصفات الحسنى التي تتجلّى عليه.

وتنبّه إلى أن الطين قد يجمع صورة الدائرة بكل حذافيرها فتكون صورة الدائرة منطبعة فيها، ومَن ينظر فيها يقول "هذه دائرة طينية" وإن لم تكن عين الدائرة العقلية المجرّدية. كذلك هنا. المؤمن والولي الكامل قد يرث النبي وراثة كاملة فتنطبع فيه جميع محامد النبي ظاهراً وباطناً، لكن لا يكون عين الحقيقة المحمدية المجرّدة وإن كانت صورة محمدية كاملة مُجسّدة. فالفرق دقيق جداً إذن بين قولنا باستحالة إدراك بالنبي وبين قولنا بإمكان الاتحاد بالنبي.

...

إنني أضع في كتبي ما يسهل على الصبي فهمه وما يصعب على الذكي هضمه، حتى تكون كتبي للكل، والتفريعات الجدلية على خلاف عادتي في الكلام المباشر هي نوع كلام يشبه الجمباز للعقل ويجعله يتمطط ويتمدد ويتقلّب بنحو رياضي نافع إن شاء الله، ففيه تمرينات نافعة، لذلك أضعها في كتبي بلا إشكال.

...

جدل أهل الباطل مبني على عدم إرادة تعلّم الجديد والتسليم به، لكن جدل أهل الحق وإن دافع كل واحد على ما يراه بأقصى ما يستطيعه حتى يتبيّن إلى أين تصل قوّة الحجّة التي عنده لكنه في النهاية لابد من أن يتغيّر فيه شيء أثناء الجدل ولابد من أن يقبل ما عند مجادله لو ظهر له ما لم يكن ظاهراً.

...

آية الكرسي، ست جمل. الأولى والثانية تفتتح باسم الله، "الله..الحي القيوم". الثالثة تفتتح بالضمير "له". الرابعة والخامسة تفتتح بأفعال الله، "يعلم" فعل مضارع، "وسع" فعل ماض. السادسة تفتتح بهوية الله "هو العلي". إذن، جمعت السورة كل طريقة ممكنة في التعبير عن الله تعالى. بالاسم والضمير والفعل والهوية. وليس وراء هذه طريقة تعبير حقيقية مباشرة عن الله تعالى. فقد سادت لأنها جمعت الكل.

...

المرسلون لهم الدعوة، الرسل لهم المملكة.

قال في المرسلين {إذ جاءها المرسلون...وما علينا إلا البلاغ المبين} إذنهم لهم البلاغ وهو شأن الدعوة.

قال في الرسل {كتب الله لأغلبن أنا ورسلي إن الله قوي عزيز} وقال في الحديد {ليعلم الله مَن ينصره ورسله بالغيب إن الله قوي عزيز}، إذن لهم النصرة بالحديد الذي فيه بأس شديد وهو شأن المملكة.

فهذا فرقان ما بين المرسلين والرسل.

...

{منها خلقناكم وفيها نعيدكم}: لمّا كان جسم عيسى من نفخ الروح وَجسم مريم، والروح نفخ من جهة تمثّله بشراً سويّاً، بمعنى أن أباه كان الروح السماوي المتمثّل بشراً سويّاً وأمّه كانت بشراً أصلياً أرضياً، فتكوّن جسم عيسى من جهة أب سماوي وأم أرضية، ولمّا كان ذلك كذلك وقال الله {منها خلقناكم وفيها نعيدكم} وجبت عودة جسم عيسى إلى عالَم المثال السماوي الذي نشأ منه الروح الذي نفخ في أمّه، ولذلك "رفعه الله إليه" من قبيل "ءأمنتم مَن في السماء"، ثم بعد ذلك سينزل ويموت في الأرض فيُعاد جسمه في الأرض من جهة أمّه وهو موته حين ينزل "السلام عليّ يوم وُلّدت ويوم أموت". ففي عيسى وحده اختلفت الوفاة عن الموت، وانقسمت إلى مرتبتين بسبب اختلاف جنس أبيه عن جنس أمّه، أبو سماوي وأمّه أرضية، ولذلك ارتفع يهبط فيموت في الأرض، أما باقي الناس فوفاتهم وموتهم واحد لاتحاد جنس آبائهم وأمهاتهم. هذا، مع ملاحظة أن النفس السماوية التي لكل إنسان تتوفى في النوم أيضاً باعتبار أن النفس سماوية، لكن بالنسبة لعيسى جسمه له شقّ سماوي وشقّ أرضي. {متوفّيك} بالنفس "الله يتوفى الأنفس"، {ورافعك إليّ} بالحس "فيها نعيدكم".

...

إذا تعلّمت شيئاً اليوم فما عليك ما عملته بالأمس ولا ما اعتقدته بالأمس. اعتبر كل يوم أنه أول وآخر يوم في عمرك واعقد النية على هذا العلم الجديد وأنه العمل الواجب الاستمرار عليه ما لم

يحدث لك علم أولى بالاعتبار منه. فإن الحساب والجزاء على النية ليس الصورة القديمة التي تبت منها ورجعت عنها. فلا تتحرّج من قبول الجديد في نفسك بحجّة "لقد قمت بخلاف ذلك في الماضي، ولا أريد الاعتراف بأني أخطأت، إذن سأبحث عن مخرج من اعتبار هذا العلم الجديد"، احذر هذه الحيلة الشيطانية. اقبل كل جديد معتبر وكأنك لم توجد إلا في هذه اللحظة، فإنك على الحقيقة لم توجد إلا في هذه اللحظة من وجه فانظر من هذا الوجه واترك ما مضى.

...

{ولله غيب السموات والأرض، وإليه يُرجع الأمر كلّه، فاعبده، وتوكّل عليه، وما ربك بغافل عمّا تعملون}

١-{لله غيب السموات والأرض} حقيقة، {إليه يُرجع الأمر كله} حقيقة ثانية. هنا علم وتعقّل.
{فاعبده} شريعة، {وتوكل عليه} شريعة ثانية. هنا حكم وتعمّل.
{وما ربك بغافل عما تعملون} حقيقة.

فكما ترى، العمل مبني على حقيقة، ويُفسَّر ويثبت بحقيقة. أي الحقيقة قبل وبعد الشريعة.

٢-{فاعبده وتوكل عليه} كل واحدة من هاتين تقوم على الحقيقتين {لله غيب} و {إليه يُرجع}، لأنه لو أراد فقط أن العبادة تقوم على حقيقة {لله غيب} والتوكل يقوم فقط على حقيقة {إليه يُرجع} لجاءت الآية هكذا: لله غيب السموات والأرض فاعبده وَإليه يُرجع الأمر كله فتوكّل عليه.

نعم، الأمر بالعبادة مؤسس على معرفة {لله غيب السموات والأرض}، كما أن الأمر بالتوكل مؤسس على معرفة {إليه يُرجع الأمر كلّه}. لكن هذا اعتبار ووجه في الفهم، والوجه الآخر هو رجوع العبادة إلى الحقيقتين ورجوع التوكّل إلى الحقيقتين أيضاً.

٣-فرق بين التوكل والتوكؤ.

قال موسى "هي عصاي أتوكأ عليها"، لكن قال الله هنا "توكّل عليه"، الفرق بينهما في آخر حرف. فما الفرق المعنوي بينهما؟

التوكّل مبني على {إليه يُرجع الأمر كله}، لذلك في كلمة توكل توجد "كل" من قوله "الأمر كله". فالتوكل مبني على رجوع الأمر كله إليه تعالى. أما التوكؤ فهو نوع اعتماد على سبب جزئي وظاهري كوني، "عصاي أتوكأ عليها".

٤-{فاعبده} لماذا؟ لأن له {غيب السموات والأرض}. السموات والأرض أي العالَم له غيب وله شهادة. الغيب يحكم الشهادة، كما أن غيب نفسك يحكم شهادة جسمك، وغيب محتويات جسمك الباطنية كالقلب والكبد والدماغ تحكم شهادة جسمك السطحية. الغيب في العالَم يحكم الشهادة. لذلك قال {لله غيب السموات والأرض}، فمن باب أولى أن له شهادة السموات والأرض، فإنه سُمّي شهادة لأنه يشهد على الغيب. فالسؤال الآن: هذا الغيب لمَن؟ هل لذاته أم لمن فوقه؟ جاء الجواب {لله غيب السموات والأرض}، فالغيب العالَمي مثل غيب نفسك ليس لذاته، بل لمن فوقه تعالى. فهو مملوك مقهور مربوب، وربّه هو الله، {لله غيب}.

العبادة اسم وفعل. "لا أعبد ما تعبدون. ولا أنتم عابدون ما أعبد". إذن يوجد عابد وتوجد عبادة فعلية. العابد كاسم ينظر إلى المعبود كاسم، والعبادة كفعل تنظر إلى المعبود كفاعل. كما قال مثلاً "فرعون وعمله" أي الذات والعمل. الإنسان ذات وعمل، فمن حيث ذاته يعبد ذاتاً، ومن حيث فعله يعبد الفاعل. لذلك قال {لله غيب} فقوله "لله" يدل على الأمرين معاً، أي يدل على الاسم والفعل معاً. لأن قوله "لله" يدل على اسم الله، ويدل على نسبة تملّك الله لهذا الغيب والتملّك فعل من أفعاله سبحانه "قل اللهم ملك الملك تؤتي الملك مَن تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز مَن تشاء وتذل مَن تشاء بيدك الخير إنك على كل شيء قدير. تولج الليل في النهار وتولج النهار في الليل وتخرج الحي من الميت وتخرج الميت من الحي وترزق مَن تشاء بغير حساب"، فلاحظ هنا كم فعلاً لله ذلك من حيث كونه ملك ومالك الملك: الإيتاء والنزع والإعزاز والإذلال والقدرة والإيلاج والإخراج والرزق، مع بيان أن بيده الخير وهو من صلب معاني الملك التي تتفرع عنها بقية الأفعال. فهذه ثمانية أفعال إلهية مبنية على المالكية، مع حصر الملكية فيه {بيدك الخير} ولم يقل "الخير بيدك" بل {بيدك الخير} يعني بيدك وحدك لا شريك لك مثل "إياك نعبد وإياك نستعين" فقدّم "إياك" للحصر المطلق.

الآن، قد يقال: لماذا نعبد أصلاً أي أحد؟ فهنا لابد من بحث، هل الإنسان عابد ويعبد حتماً والاختلاف إنما هو في موضوع العبادة، أم أن الإنسان قد يعبد وقد لا يعبد فتكون الآية بقولها {فاعبده} داعية له لاختيار طريق العبادة من حيث القاعدة الكلّية؟ الجواب: الإنسان عابد ويعبد بالفطرة والضرورة ولا مفرّ من ذلك، لذلك حتى الكافر قال فيه "ما تعبدون..لكم دينكم". حتى الذي يعبد هواه عابد "اتخذ إلهه هواه". ثم الإنسان يطلب الأسباب لتحصيل الآثار المرغوبة له، والأسباب من خارج ذاته، فهو يعبد الأسباب ويتوجّه إليها ويستعين بها لتكميل ذاته. ولو كان الإنسان مستغنياً بذاته لما احتاج إلى غير ذاته، ولما احتاج إلى سبب أصلاً من العالَم لأي شيء. بل إن نفس وجود الإنسان في العالَم دليل عبوديته. لذلك الآية لم تقل اعبد لكن قالت

{فاعبده} فأنت ستعبد لكن هنا يدلّك على عبادة "ه" أي الله تعالى الذي له الغيب والأمر كله وحده.

فلا تعبد السموات والأرض، لا من حيث غيبها ولا من حيث شهادتها. أما من حيث شهادتها فعبادتك لا معنى لها لأن الشهادة تابعة للغيب، فالغيب أولى بالشهادة بالعبادة إن كان ولابد. ثم الغيب تابع لمن فوقه، كما أنك أنت نفسك لك غيب هو عقلك وترى من نفسك تبعية عقلك للحق وعدم استقلاله بنفسه وعدم فاعليته بذاته وانقطاع وعيه ومحدوديته من جهات، فكما أن غيبك عبد فاعلم أن غيب السموات والأرض عبد أيضاً، فكما أنك لا تعبد عقلك فلا تعبد غيب السموات والأرض. فخرج الغيب والشهادة في العالَم عن استحقاق العبادة. وبقي {فاعبده} سبحانه وتعالى.

...

"خلقتك من قبل ولم تك شيئاً" يعني لم تك شيئاً مخلوقا. كما أن "فاسجدوا لله واعبدوا" تعني اعبدوا الله وليس اعبدوا هكذا مطلقاً فالسياق يحدد المقصد. كذلك لمّا قال هناك "خلقتك من قبل ولم تك شيئاً" دل الافتتاح بفعل الخلق على أنه لم يكن شيئاً مخلوقا. كما أن "لم يكن شيئاً مذكوراً" قيّدت عدم شيئيته بالذكر وليس عدم الشيئية مطلقاً. وهذا كله فروع قوله "وهو بكل شيء عليم. هو الذي خلق" فلكل شيء ثبوته في العلم الإلهي قبل الخلق والذكر.

...

١-(وأما مَن خاف مقام ربه} ضد {أما مَن طغى} مثل "اذهب إلى فرعون إنه طغى...فقال أنا ربكم الأعلى". إذن الخوف من مقام الربوبية، والخوف مسافة، فمعناه استَقِرّ في مقام العبودية.

٢-{ونهى النفس عن الهوى} ضد {وآثر الحياة الدنيا} مثل "إذا كنّا عِظاماً نخرة"، أي تصور النفس محصورة في البدن الدنيوي، وهو أصل كل إيثار للدنيا باعتبار عدم غيرها أو عدم اعتبارية غيرها بالنسبة للنفس المحصورة التي ليس لها إلا الدنيا "إن هي إلا حياتنا الدنيا". فالمعنى هنا النظر إلى الآخرة ولقاء الله.

*الحاصل: النفس المستقرة في عبادة الله ورجائه ولقائه، هذه لها الجنّة. وإلا فالجحيم.

...

الكهنوت طغيان على الروح، المَلَكية طغيان على الإرادة، الرأسمالية طغيان على الجسم وبالتبع على الروح والإرادة من حيث تعلق الروح والإرادة بالجسم، فما لم تُباد الرأسمالية فكأننا ما خرجنا من الكهنوت والمَلَكية. أما الشيوعية فهي كهنوت وَملكية وَرأسمالية بأخبث ما فيها وأسوأه، لأن مَن فيها يحسب أنه خارج عن الثلاثة وهو غارق فيها.

...
التجارة تُعلّم المصابرة والثقة بالغيب. لكن التجارة أيضاً مهنة خبيثة، تجعل النفس الإنسانية وسيلة للمال بدلاً من نور علوي قدسي، وَتجعل القيمة المركزية للدنيا بدلاً من المعرفة والآخرة، وَتحجب الناس عن مصادر المال الحق الذي هو الطبيعة الخام، وتجعل الاستفادة من الطبيعة التي هي رزق الله مبنية على جبر الناس بعضهم بعضاً أو احتيالهم على بعضهم البعض أو استغلالهم بعضهم البعض بدلاً من الشورى والتعاون والأخوة. المعيشة البسيطة بغير تجارة خير من التجارة مع استغراق الحياة في طلب العيش.

...
{قل ما كنت بدعاً من الرسل وما أدري ما يُفعَل بي ولا بكم إن أتبع إلا ما يوحى إليّ وما أنا إلا نذير مبين}:

أ-{قل} الرسول يعرّف نفسه بنفسه عن أمر ربه. فلم يترك مجالاً لأحد لكي يعرّفه بشيء خارج عن ما عرّف به نفسه. "أم لم يعرفوا رسولهم فهم له منكرون".

ب-{ما كنت بدعاً من الرسل} حتى يعلم الناس أن الرسل ليسوا آلهة جعلهم الله كثرة وحكّم فيهم أحكام الكثرة من وجه، وإن كانت لهم وحدة من وجه آخر كما قال موسى "فقولا إنا رسول" وفي آية "رسولا"، فموسى وهارون رسول واحد من وجه ورسولين اثنين من وجه آخر.

لو شاء الله لأرسل رسولاً واحداً كفى به الناس جميعاً، كما أرسل رسولاً واحداً للعرب فكفانا به إلى يوم القيامة. "كنتم خير أمّة" لظهور أحكام الوحدة فيها بكفايتنا برسول واحد ونبي واحد ومبعوث واحد، فكنا خير أمّة توحيد لله من الأولين والآخرين إيماناً وعملاً بحمد الله وحده.

لو كانت البدعة محمودة لما قال {ما كنت بدعاً} فإن البدعة على غير مثال حسن سابق، أو على غير مثال مطلقاً. وكل رسول فإن له مثالاً من الرسل من جنسه أو من غير جنسه كالملائكة، وهكذا تتسلسل الأمثلة حتى تبلغ إلى الرسول الأول الذي هو "يقول له كن فيكون" فإن الله أرسل قوله لكل شيء بشريعة "كن" فتكوّن كل شيء طاعة لله. الرسالة مضادة للبدعة في أصل وجودها فضلاً عن فروع تفاصيل أوامرها. كل ما ليس له أصل عام يندرج تحته بل يتفرّع منه في الرسالة فهو بدعة.

ج-{وما أدري ما يُفعَل بي ولا بكم} بعدما بيّن حقيقة روحه في "قل" وأنه مأمور، وبيّن حقيقة ذاته في "ما كنت بدعاً" وأنه واحد من كثير، جاء هنا بإثبات حالته العقلية فقال {وما أدري}

فهو مفعول به {ما يُفعَل بي ولا بكم} ولا يدري آثار الفعل الإلهي فيه من حيث عقله، أي بنفسه لا يدري، "ما أدراك ما ليلة القدر. ليلة القدر خير من ألف شهر" فقد أدراه ربّه، يعني هو يدري بالله وليس بنفسه، كذلك هنا {ما أدري} يشير إلى نفسه بنفسه، فهو لا ينطق عن نفسه فإنه خلو من كل علم لأنه فقير فقراً محضاً إلى الله تعالى.

{إن أتّبع إلا ما يوحى إلي} المعنى إذن أنه لا يعمل بالوحي بناء على درايته بآثار المستقبل، لكن يتبع الوحي بناء على سلطة الله تعالى الربوبية. فهو يعمل عن عبودية وليس عن توقع مستقبل. كذلك {إن أتبع} يعني في ما أخبرتكم به عن ما سيُفعَل بي وبكم من قبيل "يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه" أو "فريق في الجنة وفريق في السعير" أو "إذا جاء نصر الله والفتح" فهذه كلها لم أدر بها من عند نفسي، لكن بما يوحي إليّ ربي.

نأخذ من هنا مبدأين: الأول أن اتباع الشريعة مؤسس على طاعة الله تعالى رب العالمين وليس بناء على توقعاتنا المستقبلية لآثار أعمالنا الشرعية ولو حصل ما حصل. الثاني أن الرسول من حيث نفسه لا يدري شيئاً لكن من حيث وحي ربه يدري ما يُفعَل به وبالناس كما هو مشروح في القرءان كله من قبيل "قد أفح المؤمنون. الذين هم في صلاتهم خاشعون" فهذه دراية إذن بما سيحدث للمؤمنين الذين هذه صفتهم، وكذلك في كل آية في إنباء عن ما سيحدث في الدنيا وفي الآخرة وعند الله لمختلف أصناف النفوس.

مبدأ ثالث هو تحكيم القرءان في ما يُنسَب للنبي. فالنبي يتبع ما أوحي إليه، والمقطوع به من الوحي هو القرءان، فكل ما اشتبه من السنة والآثار يجب تحكيم القرءان فيه. ويستحيل أن يخالف النبي شيئاً من وحي الله له لقوله {إن أتبع إلا ما يوحى إلي}. فمَن أخذ الوحي القرآني فقد سلم، ومَن نسب للنبي ما في القرءان إن أصاب ما في القرءان فقد أصاب. مع التنبّه لفرق مهم: {يوحى إليّ} وليس "يوحى إليكم"، فالوحي جاء للنبي، بالتالي ما فهمه النبي من الوحي وما عمل به منه هو الفهم السديد للوحي، ومن هنا تأسست السنة بأصنافها وأهمّيتها. فمَن أخذ الوحي بدون النبي فأقلّ ما يقال فيه أنه على خطر سوء الفهم والتحريف، فإن الله حتى إن ضرب الأمثال فقد قال "يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً"، بالتالي سماعك لوحي الله وأخذ الأمثال لا يعني تلقائياً ضمان فهمك للأمثال والاهتداء بها، إلا أن الله قال للنبي "ما كنت تدري ما الكتاب..وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم" وقال "إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله"، فقد أخبرنا الله أن هداية النبي ورأي النبي في كتاب الله حق.

د-{وما أنا إلا نذير مبين} هذه بالنسبة للمشركين. فقوله "ما أنا" ليست حاصرة لمقامات النبي بدليل أنه نذير لكنه أيضاً كما في آيات أخرى شاهد ومبشّر وداع وسراج منير وحاكم ونحو ذلك. هو نذير للمشركين، فهذه الآية ظاهرها تعريف الرسول لغير المؤمنين بالرسول، فحتى لا يشتبه عليهم الأمر ولا يضلّوا ولا يعتقدوه مدعياً للربوبية مثلاً أو بقية إسقاطاتهم على الرسول التي كانوا يعتقدونها في آلهتم وآبائهم.

{ما أنا إلا نذير} يعني لا أكره أحداً. فالنذير ينذر ولا يُكرِه، ثم مَن لا ينتفع بالنذارة فموضوعها يكفي في عقابه.

...

أرسل لي صاحب لي الباب الثاني عشر "كراهية السر" من كتاب للأستاذ عبد الواحد، رينيه غينون. فعلّقت عليه تعليقات أولية وها هي إن شاء الله هنا مبسوطة بالقدر المفيد:

١-الحجة الرئيسية التي يذكرها الأستاذ تنفع في غير الإسلام فقط.

فإن مبنى قوله على رفض {دعوى جعل كل شيء "في متناول جميع الناس"} ويرى ذلك من نتائج {مفاهيم "الديمقراطية"، ويعود إجمالاً إلى إرادة إهباط المعرفة إلى مستوى العقول الأكثر انخفاضاً}، ثم ذكر اعتبارات لردّ هذه الفكرة مثل التضحية {بالكيف في سبيل الكم} و يجعله {ينحو إلى إنكار كل ما يتجاوزه} وكراهية {لكل تفوق سام} وما أشبه.

جوهر هذه الفكرة هو إرادته التمييز بين الناس في قابلية المعرفة الدينية. إلا أن هذا مرفوض إسلامياً، والقرءان نفسه قال للمشركين الجاهلين الجاهليين "أفنضرب عنكم الذكر صفحاً أن كنتم قوماً مسرفين". ثم قال "ولقد يسّرنا القرءان للذكر فهل من مُدَّكر". وآيات كثيرة وعمل النبي صلى الله عليه وسلم وصدع الصحابة بالقرءان في وسط الحرم على الملأ أمام الناس جميعاً رجالهم ونسائهم وشيوخهم وأطفالهم وأحرارهم ومستعبديهم وغنيهم وفقيرهم وعاقلهم وسفيههم. وقد كان القرءان في المسلمين يقرأه الكل أيضاً من وقت النبي إلى وقتنا هذا كما هو مشهود محسوس. ولا توجد حقيقة عرفانية إلا وهي في القرءان، فلا يُقال بأن القرءان كتاب للعوام وأما كتب الخواص فيجب حجبها. ثم معلوم ما ورد في القرءان من إنذار بل لعن الله ولعن اللاعنين للذين يكتمون البينات والهدى، فكراهية السرّ هي تعبير آخر لمحبّة الكتم، ومحبّة الكتم سبب اللعنة الإلهية ما لم تكن لتقية مؤقتة مع السعي للخروج من قيد التقية ولو بالهجرة وترك المال والأهل وكل الدنيا لمن وجد حيلة أو مخرجاً. ولا يمكن تخريج كلام الأستاذ في هذا الباب على التقية الضرورية، فإنه يبرر ذلك بتبريرات ذات صبغة حقيقية إطلاقية، ولا يراه ضرورة عملية مؤقتة ويضع حلّاً للخروج منها.

أما ما ذكره من أن النشر العام هو نوع من {الابتذال}، فمبني على نظرة طبقية وعنصرية، لا تفهم معنى "يا بني آدم" ولا "فطرت الله التي فطر الناس عليها" ولا "جعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا".

وأما وصفه بعض العقول بأنها "أكثر انخفاضاً"، فمبني أيضاً على الاعتقاد بأن الإنسان يولد وعقله منخفض وكأنه لا قابلية له للارتفاع، وهو باطل جزماً. فهو نفسه كان جاهلاً وخرج من بطن أمّه لا يعلم شيئاً، وبقي جاهلاً بأمور لا يحصيها إلا الله، فإذا كان علم الخضر وموسى في العلم الإلهي أقلّ من قطرة في بحر، فمعلوم أن مثل هذا التفكير لا يساوي شيئاً خصوصاً على مستوى المبادئ والحقائق.

وأما اعتباره أن تعميم المعرفة الدينية يؤدي إلى التضحية بالكيف في سبيل الكم، فهذا خطأ عرضي طارئ ولا يقاوم المبدأ الصحيح، على فرض حدوث ذلك أصلاً. نعم، يمكن تمهيد المعارف بدرجات ليقبلها عدد أكبر من الناس، ثم يترقّون منها درجة بعد درجة. كما يُحكى مثلاً أن السنوني كتب كتاباً في العقيدة سماه بالكبرى، ثم كتب أصغر منه فكتب الوسطى، ثم الصغرى ثم صغرى الصغرى. فالكتاب واحد لكن له أربع درجات، وهذا لا بأس به. كلّنا تعلّمنا بهذه الطريقة، نبدأ بصغرى الصغرى في أي موضوع، ثم نترقّى بإذن الله، ويكون طريق الترقّي مفتوحاً، وليس مغلقاً إغلاقاً اصطناعياً من الخارج. يعني الطريق لتعرف موقع في درج العلم يكون بنفس قراءة الكتاب الأكبر، فإذا عجزت عن فهمه، تنزل إلى الأصغر منه، وهكذا تدرّجاً حتى تشعر أنك تقرأ ما يعبّر لك بوضوح عن المعاني، ثم من هذه المرحلة بعدما تفرغ من درجتك هذه تترقّى إلى ما فوقها وهكذا. هذا أمر. ثم إن "الكم" هنا هو كمّ إنساني أو كم معلوماتي؟ إن كان كمّا إنسانياً، فنعم كل إنسان له قيمة مطلقة في كتاب الله "مَن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً" ففي كل واحد يكمن سرّ الكل، بالتالي كل إيصال لمعلومة حقيقية ولو لواحد فهو مساو لإيصالها للكل عند الله "لئن يهدي الله بك رجلاً واحداً خير لك مما طلعت عليه الشمس" أو كما روي عن سيدنا النبي صلى الله عليه وسلم. وإن كان المقصود كم المعلومات، وهو أقل ظهوراً من كلامه، فإن المعلومة الواحدة نور، وكل نور نافع، فالشمعة مهما صغرت فإنها خير من الظلمة البحتة.

وأما اعتبار أن تعميم المعرفة يؤدي إلى إنكار ما يتجاوز ما تستطيعه العامّة، فأيضاً لا يصح بالضرورة، وإن وقع فهو خطأ يمكن تداركه نظرياً بسهولة وعملياً بصعوبة ونشر العلم جهاد. بل بالعكس، تعلّم الناس لشيء من أمر الحقائق الدينية يجعلهم يتذوقون ما لعله يدفعهم للسير والترقي. ثم، وهو الأهمّ، إن صلب الرسالة القرآنية هو عين "ما يتجاوزه" لأن فيه حقائق الأمور المتعالية المعتبرة والممكنة للإنسان كلها. وهكذا الحال في قوله بأن تعميمها يؤدي إلى

كراهية كل متفوق سام، فكما ترى عامّة المسلمين يحبّون ويبجّلون النبي صلى الله عليه وآله وسلم مع إقرارهم بأنه متفوق سام، وكذلك رأس كل المعارف الذي هو معرفة الحق تعالى.

٢-إشكالية أخرى في كلام الأستاذ هي أنه لديه أصناف محدودة في عقله ويتعامل مع الواقع الخارجي وكأنه مرآة بحتة لهذه الأصناف وبسهولة. يعني يقول بأنه يوجد مستوى راقي ومستوى متوسط ومستوى هابط مثلاً، ثم يرتّب أحكام هذه المستويات الثلاثة فيكون لدينا أناس أهل للرقي وأناس أهل للتوسط وأناس أهل للسفالة والانحطاط- هذه العبارات لي لكنها من صلب شرحه. المشكلة هنا هي أن الرقي والتوسط والسفالة في الذهن واضحة، لكن في الواقع أنت لا تعرف مَن هو الراقي والمتوسط والسافل حتى تعطي هذا المعرفة ولا تعطي هذا، وحتى تسمح لهذا بتعلّم الكتب العرفانية ولا تسمح لهذا. فقد يكون من أسفل الطبقات الاقتصادية السياسية ومع ذلك هو أرقى العارفين، وقد يكون من أعلى الموظفين في الكهنوت وفي أعلى سلّم الطرق المتصوفة العريقة ويكون من الهالكين الملاعين. فيبدو لي هنا نوع من تحكيم الطبقية السياسية الاقتصادية في الأمور العرفانية، مع انفكاك الجهة تماماً بين الأمرين كما لا يخفى "بعث في الأميين رسولاً منهم" "رجل من القريتين عظيم". وإلا فعلى أي أساس يصنّف الناس إلى راقي وسافل؟ لا يمكن أن يقال بأن أصحاب الطبقات الثرية والقوية في المجتمع هم وحدهم الأهل للعرفان، ولا يمكن أيضاً القول بأن مجرّد الانتساب إلى طريقة صوفية أو منظمة سرّية مثل الماسونية وقد كان غينون معتقداً بالماسونية في الجملة مع نقده لها أيضاً ولكثير من أتباعها المعاصرين كما تجده في كتابه عن الماسونية. فلا مجال أصلاً إذن لتمييز أي إنسان لمن ينتمي ومَن لا ينتمي هكذا من الخارج. بل إذا دققت ستجد أن وضع الإنسان نفسه في موقع الحكم على الناس بهذه الصورة هو بحد ذاته نوع من الفرعنة والتألي على الله سبحانه، والخروج حتى من جريمة تزكية النفس إلى طامّة تزكية الغير بالإجمال والتعميم.

إذن لدينا هنا إشكال خلط المفاهيم الذهنية بمصاديقها الواقعية، ووضع معايير دقيقة نظرياً لكنها شبه مستحيلة التطبيق عملياً بل مستحيلة على غير الأنبياء وبعض كبار الأولياء وحتى هذه في حالات نادرة، وأخيراً الاستكبار والتفرعن.

٣-يقول بأن كوننا في زمن الكالي يوغا، عصر الظلام، يجعل هذا الزمن أقلّ تأهيلاً من أي زمن آخر لكشف المنظومة العرفانية، باعتبار أن هذه المعارف {لم تُجعَل لهم} يعني لم تُجعل لعامّة الناس.

أقول: إن كانت لم تُجعَل لهم فلن ينتفعوا بها حتى لو عُرِضَت لهم، بل الأستاذ نفسه في مواضع أخرى من كتبه يبيّن هذه الحقيقة، وهي أن غير المؤهل للمعرفة هو ذاتياً غير مؤهل لها وليس بمنع خارجي له مع قابليته لها. حسناً، فكيف تعرف مَن المؤهل ذاتياً من غير المؤهل؟ ماء السماء ينزل على الأرض الصالحة للزراعة وغير الصالحة على السواء، فالصالحة تُثمر وغير الصالحة تغتسل وتتطهر، فالكل ينتفع بشكل أو بآخر من الماء، اللهم إلا البعض ممن يغرق بسبب سوء وضعه وتصريفه للمياه في بلده. فلا يُعقَل حرمان المُثمر والمُتطهر من أجل وجود الكافر، بل تمييز هؤلاء إنما يكون بعد نزول الماء وليس قبله، "ولقد أرسلنا إلى ثمود أخاهم صالحاً أن اعبدوا الله فإذا هم فريقان يختصمون"، بعد نزول الكلمة عليهم يتبيّن مَن مَن. كذلك الحال هنا، بعد عرض المنظومة العرفانية على الكل، يتبيّن مَن المؤهل ومَن غير المؤهل، ومَن صاحب الدرجة العالية والوسطى والدنيا وما بينها من درجات كثيرة.

هذا، ومن أين أن المعارف لم تُجعل لعامّة الناس؟ أصلاً تقسيم الناس إلى خاصة وعامة في المفهوم العام يرجع إلى القسمة الطبقية السياسية الاقتصادية، وهي خارجة عن جوهر موضوع العرفان. العرفان يخاطب روح الإنسان، والروح في الكل منفوخة، فرزق كل إنسان من حيث هو روح هو تحديداً هذا العرفان. بالتالي القول بأن هذا الكلام العرفاني يحلّ لفلان ويحرم على علان، هو من قول المشركين عن الأنعام تحل لذكورنا وتحرم على أزواجنا، "قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالا آلله أذن لكم أم على الله تفترون"، ثم لاحظ الآية التالية لها "وما ظن الذين يفترون على الله الكذب يوم القيامة إن الله لذو فضل على الناس ولكن أكثر الناس لا يشكرون"، إذن الفضل على الناس كلهم ثم يتبيّن مَن يشكر ومَن لا يشكر وإن كان الأكثر لا يشكر فهي حجّة عليهم لكن يشكرون على ماذا إن حُرموا الرزق من البداية بحجّة محبة الكتمان أو معارضة الذين يكرهون السرّ.

وأما أن عامّة الناس في زماننا هذا أبعد حتى من عامّة الناس في الأزمنة الماضية عن إدراك المعارف العليا، فلا أدري على ماذا اعتمد في هذا بالضبط من ناحية البراهين، فإن الكل عصر الظلام في الجملة، اللهم إلا أن يقول بأننا أقرب إلى نهايته بالتالي تزداد الظلمات على الكل، أو يقول بأن الآثار الحداثية والمادية المنتشرة جعلت الأكثرية أشدّ مادّية، فإن كان كذلك فأقول: من لطف الله أن يزداد عطاء النور كلما ازداد انتشار الظلمة، بالتالي الناس في هذا الزمان على فرض شدّة ظلامه بالمقارنة مع ما مضى يكون العطاء لهم أعظم وأسرع، حتى ورد أن عمل الواحد في آخر الزمان بعمل خمسين من السابقين بسبب انتظار الظلمة هذا. ثم إن تيسير الأمور المادية في هذا الزمان قد يكون عائقاً لكن قد يكون محرراً، باعتبار تفرغ الناس من أمور المادة بنحو أيسر وأسرع مما مضى، إذ كان التفرغ من همّ الماديات باستقلال

العوام واستعباد الناس هو شأن الطبقات المستعلية في الماضي، وهو أصل أصول احتقار العامّة عندهم أي لأنهم أرادوا تبرير تسخيرهم للعوام لأشغال المادة ومنعهم من نور المعرفة والحكمة فوضعوا نظريات تبرر كون العامّة أصلاً هذا شأنها ولا شأن لها في الحكمة. يعني قلبوا الأمور، جعلوا السبب أثراً والأثر سبباً. الحاصل: العامل اليوم على فرض اشتداد الظلمة أحسن حالاً من العامل بالأمس بالنسبة لتلقي الأنوار الإلهية بلطف الله ورحمته، وشيوع الماديات سبب للتحرير لمن يريد التحرر فعلاً.

أما قوله بأن العلم الروحاني يحتاج إلى تربية لا فقط إلى ألفاظ مدرسية، فهذا أيضاً حق ولا يتعارض مع أصل تعليم العامّة، فأقصى ما في الأمر هو كون كلامه موجهاً فقط للذين يرون التعليم بالكلمة دون التربية، وليس هذا من قبيل الاحتجاج على منع العامّة من المعارف، بل هو من قبيل نقد بعض الذين يعلّمون العامّة. وقد كانت ولا زالت أكثر العامّة في أكثر بلاد المسلمين يعرفون أهمّية التزكية والعقيدة معاً، وكثير منهم منضم لطرق صوفية تقوم على هذين الركنين، بل لا يكاد يوجد في المسلمين عوامهم وخواصهم مَن لا يقول بأهمية ذلك، بل يكاد لا يوجد في الناس مَن ينكر أهمّية التربية وينتقد التعليم كأفكار نظرية بحتة.

٤-انتقد الأستاذ العلاقة بين التطور السياسي والتطور الروحاني العرفاني، فقرر أولاً أن لا علاقة بين الأمرين من حيث الجوهر، ثم قرر بأن التطور السياسي الحداثي أدّى إلى خلق موانع "تثبط الروحانية"، ثم قرر أخيراً بأنه حين كانت الحضارة "ذات طابع تراثي روحي" وكانت الصلة بينهما "قائمة بوضوح عندما كانت الحياة الاجتماعية مندمجة" مع التراث كان الأمر أنفع للروحانية.

فهنا ثلاث مواقف. الأول يفصل حدّياً بين الحالة السياسية والروحانية. الثاني يجعل الحالة السياسية معيقة للروحانية. الثالثة يجعل الحالة السياسية نافعة للروحانية.

ولا يخفى نوع التضارب في هذه المواقف الثلاثة من حيث المبدأ. اللهم إلا أن نبدأ بوضع حيثيات للخروج من التناقض والتعارض بينها.

أما عن الموقف الأول، أي الفصل التام بين السياسي والروحاني، فبناء عليه يجب القول بأن الحضارة الحداثية في حالة حياد تام بالنسبة للروحانية.

أما عن الموقف الثاني، أي إمكان كون السياسة معيقة للروحانية، فبناء عليه يجب اشتغال أهل الروحانية والداعين لها بالسياسة لرفع هذه العوائق المذكورة.

أما عن الموقف الثالث، أي إمكان كون السياسة نافعة للروحانية، فبناء عليه يجب على أهل الروحانية أيضاً الاشتغال بالسياسة أو دعم السياسة التي ستؤدي إلى هذا النفع. وهذا نظام الخلافة الإسلامي.

بناء على المواقف الثلاثة ستتولد ثلاثة أنواع من تعامل الروحاني مع السياسة. على الأول سيكون محايداً، على الثاني سيكون معارضاً، على الثالث سيكون حركياً. فكيف تجمع بين هذه الثلاثة بنحو معقول؟

قد نجمع بتمييز ثلاثة أنواع من الروحانيين. فالمنعزل بسرّه محايد، والمفكّر بعقله معارض، والمؤمن بجسمه متحرّك.

قد نجمع بتمييز ثلاثة أوقات. ففي ظل حضارة تترك للناس دينهم، الحياد. وفي ظل حضارة تسعى لاجتثاث الدين، المعارضة. وفي ظل انفتاح باب تغيير الحضارة، الحركة.

فتأمل في هذا، وإن كان جمعه للثلاثة في فقرة واحدة فيه شوب تعارض وخلط للأمور من حيث مبادئها العالية، وبين تنزيل المبادئ على مستوى العقل والجسم باعتبار. فلم يقتصر على وجهة النظر المبدأية العالية فقط كما يحبّ هو وأصحابه التصريح بذلك عادةً، مع اختلاف بينهم في ذلك غالباً والأستاذ هنا لعله أشدّهم تركيزاً على المبادئ العالية. من حيث المبدأ، الفصل التام بين السياسي والروحاني هو الحق، "لا يضركم مَن ضلّ إذا اهتديتم إلى الله مرجعكم جميعاً"، بالتالي لا يمكن تفهم كل هذه المعارضة الشديدة للحداثيين خصوصاً في تطوراتهم السياسية الديمقراطية من قبل الأستاذ وشيعته. ويصبح موقفهم الرافض للديمقراطية، والذي يعني بالضرورة تأييد الأرستقراطية (كما يفعل إيفولا) أو الملكية المطلقة، هو الموقف الوحيد المعقول، لكن ما مصلحة أهل الروحانية في تأييد مثل هذه الأشكال المظلمة والظالمة أو حتى تأييد أي شكل سياسي عموماً بعد تقريرهم مبدأ الفصل التام بين الروحاني والسياسي؟ هذا منهم غير مفهوم ومسيء جدّاً للأصول العرفانية البحتة للمدرسة التراثية.

٥-في فقرة أخرى يثبت أن {العقلية الحديثة، في صميمها، ما هي إلا الرفض نفسه لكل ما يؤلف العقلية العرفانية}، ويؤسس هذا على رفض العلم الظاهري المنشور للجمهور، ويرى أن هذا العلم أصلاً موضوع للجمهور.

أقول: حسناً إذن أين الإشكال؟ علم ظاهري موضوع للجمهور، وأنت لديك عرفان باطني موضوع للصفوة، أين التعارض؟ دع الجمهور يلعبون بظواهرهم دون الحاجة إلى مهاجمتهم، كما أن الكبار يرون الصغار يلعبون بالطين على شواطئ البحار فلا يعتدون عليهم بل يدعونهم وشأنهم بل لعلهم يلعبون معهم ويسايرونهم. لا أدري ما سرّ هذه المعارضة الشديدة للعقلية

الحديثة وديمقراطيتها من إنسان يرى أنه لا علاقة لها البتّة بالعقلية العرفانية التراثية التي هي مجاله ويرى نفسه خارج نطاق أثرها السيء للفصل بين السياسي والروحاني.

اللهم إلا أن نقول بأنه يريد حماية بعض الناس ممن يمكن تأهيلهم للعرفان من العقلية الحداثية. وعلى هذا نصل إلى ما قلناه من قبل، وهو أن النقد المنشور علنا (وكتب الأستاذ كان يكتبها وينشرها علناً كما لا يخفى فلم تكن "سرّية" وكان يكتب مجلّة أيضاً وينشرها علناً اسمها المعرفة على ما أذكر، فلا أدري لماذا غاب عنه حينها أمر "كراهية السرّ" هذا ولماذا لم يكتم ما عنده من حقائق ونقد) هذا النقد قد ينفع بعض الناس ويحمي بعضهم، بدون معرفة مسبقة من الناشر لذلك، بل هو ينشر للعامّة ثم ينتفع مَن ينتفع ويرفض مَن يرفض. وهذا بالضبط ما نقوله نحن في كل الأمور، بدأ من خلاصتها الكبرى التي هي القرءان، فما دون ذلك. حتى كتاب فصوص الحكم الذي هو درّة تاج الكتب العرفانية الإسلامية العالمية، قال فيه النبي للشيخ الأكبر "اخرج به على الناس ينتفعون به"، فأطلق الناس، وقال الشيخ "منّوا به على طالبيه لا تمنعوا" فقيّد في الطلب لكن قبل ذلك كيف يطلبه الناس وهم لا يعرفون بوجوده أصلاً، فالمعنى إذن لابد من تعريف الناس به وبوجوده، وهذا ما حصل فهو متداول بيد العدو والصديق على السواء. فيبدو لي أن محبة الكتم هذه لدى غينون تشبه تهويلات الماسونية لوجود "أسرار" عندهم من باب الدعاية والواقع أنه ليس لديهم شيء أصلاً أو ما لديهم يوجد مثله بل خير منه في يد عموم المؤمنين شرقاً وغرباً. كذلك هنا، يبدو أن كل هذا النقد للعقلية الحداثية الديمقراطية في المحصلة العملية يعني مجرّد تبرير قمع القلة للأكثرية، ولا يوجد فيه بعد ذلك شيء معتبر.

٦-يقول بأنه سيشرح مسألة كراهية السر هذه {بوضوح}، ثم يقول بأن {الحقائق من طراز معين بطبيعتها لا تسمح بأي "كشف ونشر" لها، فمهما بلغ عرضها من الوضوح (طبعاً بشرط أن يكون عرضها كما هي عليه في معانيها الحقيقية وبدون أي تحريف لها) فإنه لا يفهمها إلا مَن هم أهل لفهمها، أما بالنسبة لغيرهم فتبقى وكأنها غير موجودة}، ثم يقول بأن القيمة الفعلية لهذه المعرفة لا تكون {إلا في إطار تنظيم شرعي سوي للتربية الروحية}، ويلخّص معنى {السرّ الحقيقي} فيقول {وهو الفريد الذي لا يمكن كشفه بأي كيفية} وأنه {يكمن فقط في ما يتعذر التعبير عنه، فهو بذاته يستعصي عن التبليغ} وأما ما سوى ذلك من الأسرار فقيمته فقط في كونه {تمثيل أو رمز لذلك السر الباطني}.

أقول: أوّلاً، ها هو الأستاذ يملك القدرة على أن يشرح {بوضوح} مقاصده. فلماذا لم يعتقد بأن مثل هذه القدرة موجودة عند كل العارفين أو كثير من العارفين حتى يشرحوا أيضاً مقاصد العرفان للناس عموماً.

ثانياً، وهو الأهمّ، تمييزه بين السرّ الباطني الحقيقي وبين السرّ الظاهري الرمزي التمثيلي يغني عن كل هذا الباب. لأن أقرّ بأن السرّ الحقيقي لا يمكن أصلاً كشفه، لأن طبيعته عصية عن التعبير. فإذا كان ذلك كذلك، فما الإشكال إذن في تعلم العرفان للعامّة، إذ أصلاً لن يفهم إلا المؤهل للفهم، والسرّ الحقيقي ممتنع بذاته عن الكشف، والسرّ الظاهري إنما هو رمز للحقيقي بالتالي هو داعية للناس الذين يتلقونه للسعي نحو السر الحقيقي. فلا يمكن أصلاً كشف السرّ الحقيقي، بالتالي لا داعي للدفاع عن عدم كشفه إذ هي دعوة لتحصيل الحاصل فهي عبث.

ثالثاً، قرر بأن المؤهل للفهم هو الذي سيفهم، وغير المؤهل فالكلام بالنسبة له في حكم العدم. حسناً، هذا بالضبط ما كنّا فيه من قبل، فالعرفان يحمي نفسه بنفسه، ولا يحتاج إلى حماية داعية يأمر بكتمه. "هو أعلم بالمهتدين". فهذه الحقيقة والحقيقة السابقة عن السرّ كافية لإبطال قيمة هذا الباب كلّه. اللهم إلا أن يكون الباب لمجرّد التنبيه على هذه المعاني، وحينها لا داعي لذكر الكثرة والقلة والحداثية والتراثية وما أشبه. بل يكفي شرح حقيقة التأهيل وحقيقة السرّ.

رابعاً، قوله بأنه لابد من {إطار تنظيم شرعي سوي للتربية الروحية}، يعني الانضمام لطريقة صوفية مثلاً معتبرة ذات إسناد. فهذا فيه دور. إذا كان الناس لا يعرفون ما هي الروحانية ولو على سبيل الرمز والمثال، ولو على سبيل النظريات الذهنية، ولو على سبيل محاولة إيضاح مقاصد العرفان وشيء من أحوال الواصلين والمكاشفين، فعلى أي أساس سينضمون إلى أي طريقة سنّية؟ بل كيف سيعرفون التمييز بين الطريقة السوية وغير السوية. الحق أن الدراسة النظرية للعرفان هي أحسن تمهيد للمكاشفة الذوقية له والدخول في جماعة أهل الطريقة بالروح قبل الانضمام إليهم بالظاهر. ومن أجل ذلك يكون نشر العرفان على العامّة وشرحه لهم وبسطه بأكبر ما يمكن وتوضيحه بأكثر ما يمكن هو أحسن الطرق لذلك، "لتبيننه للناس ولا تكتمونه".

تنبيه: من كتب أخرى للأستاذ وأصحابه يبدو أنهم اتفّوا على هذا الإشكال الذي ذكرته في الفقرة السابقة بالقول بأن الطريق يختار المريد وليس المريد هو الذي يختار الطريق. لكن هذا وإن كان له وجه، فليس هو القاعدة العامّة ولا ما يمكن التعويل عليه في التعليم والشرح. قال الله "ادخلوا في السلم" وقال "يدخلون في دين الله" وقال "ءأسلمتم"، فأمر الناس

بالإرادة والدخول طوعاً. نعم "يشرح صدره للإسلام" فلا شيء إلا بفعل إلهي وإذن منه سبحانه، لكن لا تعارض بين الأمرين إذ لا تعارض بين "لمن شاء منكم أن يستقيم" وبين "وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين". فإنكار فعل الله كإنكار فعل العبد الذي جعله الله فاعلاً، وإنكار مشيئة الله مثل إنكار مشيئة العبد الذي جعل الله له مشيئة معتبرة، أقصد مثلها من حيث إنكار الحقيقة ورفض الآيات الإلهية.

٧-ينتهي إلى القول بأن هذه الأمور التي يذكرها تبدو للحداثيين بأنها امتيازات {وضعت لصالح بعض الأفراد}، لكنه لا ينكر ذلك بل يردّ هذه الامتيازات إلى {طبيعة الكائنات ذاتها}.

أقول: يوجد هنا خلط كثير بين امتيازات عرفانية وامتيازات سياسية اقتصادية، والمفروض الفصل بينهما.

وأما الامتيازات العرفانية فهي فضل من الله وليست في {طبيعة الكائنات ذاتها} فإن "الله يختص برحمته مَن يشاء".

ثم إن عدم فهم الفاهم يجعله يعرف بأنه غير فاهم لها بالتجربة الوجدانية، فالإنسان لن ينكر عادة عدم فهمه لشيء لا يفهمه بعد تجربة فهمه وعرضه عليه، كذلك الحال في الأمور العرفانية، فأحسن طريق لتقريب الضالين للحق هو بعرض هذه الكتب والأقوال العرفانية على الكل ثم رؤية ما يعقلونه منها مما لا يعقلونه، والتجادل معهم فيه، فإن الله جادل في أمر التوحيد فضلاً عن ما دونه. ولا توجد حقيقة عرفانية يتحدّث عنها غينون إلا ويجادل هو وأصحابه عنها مجادلة عقلية وعلى أسس منطقية أيضاً كما تجده مبثوثاً في كتبهم. لكن يبدو أنهم أحياناً حين تعجزهم الحجّة يقولون "هذا أمر متعالي"، وحين يجدون حجّة يقولون "هذا حكم العقل العالي". الأسلم اعتماد البيان المحض في الأمور التي لا يسعهم المجادلة عنها ثم يقبلها مَن يثق بهم ويجد في قلبه نورها ويتركها مَن سوى ذلك، بدون الحاجة للنياحة على الرافضين لها. وأما في الأمور التي يجادلون عنها، فإني لا أعرف إلى الآن شيئاً تحدّثوا عنه إلا وهو داخل نطاق المجادلة العقلية، ولذلك يحتجّون وينتقدون ويناقشون. أما "السر الحقيقي" فهو خارج عن نطاق التعبير أصلاً كما قرره الأستاذ هنا، بالتالي لا مجال للقول بأنه وشيعته يتحدّثون عن السر الحقيقي في كتبهم ويلومون مَن لا يقبله منهم.

أما التساوي بين جميع الأفراد فإن هذا من حيث المبدأ هو الفطرة الإلهية والقابلية للتقوى والعلم بالتوحيد الذي عليه المعوّل في أمر الآخرة جوهرياً. وتبقى الدرجات والتفاضل وهو أمر لا حد له، ولو كان الإنسان لا قيمة له لأنه أقلّ في درجة العلم به من غيره فالكل لا قيمة له لأن

الله فوق الكل "وفوق كل ذي علم عليم"، وكل إمام وولي لا قيمة له لأنه قطرة في بحر علم النبي، وكل مؤمن لا قيمة له لأنه أقلّ من الولي، وهكذا.

٨-أخيراً يختم الباب بذكر عواقب الديمقراطية، ويذكر عيش الناس بشكل مفضوح وظاهري تماماً، وحشرهم كالنحل والنمل، وما أشبه. وكل هذا التعليق أي الفقرة الأخيرة عموماً تبدو مرّة أخرى دخولاً في النقد السياسي الاجتماعي. فقوله مثلاً بأن الناس سيصيرون لحد "لا يمكن لهم تناول وجباتهم إلا مجتمعين معا"، فهذا الصنف من الأمثال يشير إلى أنه مهتم جدّاً بالبُعد الاجتماعي والمعيشي، ولا أدري ما علاقة هذا بالأمور العرفانية البحتة المتجاوزة حسب الفرض لكل أمر نسبي أرضي. ثم ما العيش في الأكل مجتمعين، وقد كان النبي يأكل مع الناس ولا يكاد يأكل وحده، والأكل في جماعة هو شأن الطرق الصوفية والروحية شرقاً وغرباً عموماً، حتى جعلوا من مساوئ الأخلاق أكل الرجل وحده، وهذا أمر قديم وليس حداثياً.

الذي يبدو لي أن غينون في تعبيراته هذه ينطلق من منطلقات غير إسلامية، ويستسقي من منابع ماسونية أو ما شابهها من النزعات التي تريد أوّلاً تأسيس "وجود السر"، وثانياً وجوب الانضمام "لتنظيم روحي سوي"، وثالثاً جعل هذا التنظيم رأس هرم المجتمع وتحته كل الناس ويقبلون منه سلبياً كل شيء. وهذا من مساعي الماسونية أيضاً حسب تنظيراتها، كما تجده مثلاً في كتاب "الأخلاق والعقائد" لألبرت بايك الذي هو من كبار الماسونية وممن يقتبس منه غينون أيضاً على ما أذكر، فإنك تجد تلك الرغبة مبثوثة في كتبهم وإن سعوا إلى إخفائها أحياناً وسط كلام كثير من النظريات والوعظيات لكن إذا ددقت النظر قليلاً ولم تجرفك الكلمات فستجده إن شاء الله واضحاً، ولعلي أكتب عنه في يوم ما وأقتبس وأترجم عبارات أصحابها.

الخلاصة من كل ما سبق: إن كان الهمّ هو العرفان والإسلام، فما ذكره في هذا الباب لا علاقة حقيقية له بهما. وإن كان الهمّ هو التطور الروحي البحت، فإن العرفان فوق أي تطور وتغير سياسي اجتماعي سواء أكل الناس كالنمل أو كالصقور فالروح العرفانية من وراء ذلك كله. وإن كان الهم هو حفظ السرّ، فالسرّ ممتنع ذاتياً عن الكشف كما قرره. وإن كان الهمّ جعل الناس يعتقدن أنه يوجد سرّ، فهذه دعوة لعامّة الناس وقد افترض أن العامّة بمعزل عن ذلك وأن هذا لم يُجعَل لها أساساً.

الباب في الجملة متضارب مع الإسلام ومتضارب مع نفسه. والحلّ الوحيد الذي يجعل كل تعبيراته متناسقة فعلاً هو ما لخّصته في الفقرة ما قبل الخلاصة، أي أنها دعاية لدولة مغايرة عبر تأسيس السرّ الذي عليه يقوم التنظيم العقائدي الذي بأصحابه تقوم الدولة الجديدة. تحت

هذا الضوء، لم ينطبق غينون بعبارة إلا وهي في موضعها، لكن في غيره الكلام لا علاقة له بالقرءان وطريقته ولا بالعقل وحكمته. يعني هو دعاية سياسية تتستّر بالمعارف الإلهية. فالحنق الشديد على الديمقراطية الحديثة هو تحديداً لأنها نسفت أساس الدولة التي يريدها غينون ومَن شايعه، أي دولة يكون رأسها هم الكهنة والملوك التابعين لهم، وبالتأكيد كان يرى نفسه في صفّ الكهنة فإنه ليس من الملوك، فهو نوع من إعلاء الذات في تصور كوني تكون فيه الذات فوق الكل مع مَن يشبهها من الذوات—إن كان يوجد مَن يشبهها ! ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

...

كل ما وقع للنبي صلى الله عليه وسلم في تلقّيه القرءان، فهو المثال الذي عليه يجري الأولياء في تلقّيهم لروح ومعاني القرءان.

مثلاً، كان النبي يتلقّاه بقبول محض، لا فاعلية له فيه وفي إنشائه. كذلك الولي، يُعدّ نفسه حتى يكون قابلاً محضاً للمعاني والفتوحات الروحية. ومن هنا مثلاً تجد الشيخ محيي الدين يتحدّث عن الكشف والكتابة من حضرة القرءان فهماً فيه ووحياً منه بدون تعمّل فكري من قبله. فهذه وراثة إيمانية لتلك الحقيقة النبوية.

كذلك مثلاً، النبي إمام الأمّة أعطاها القرءان. فكذلك بعد النبي، جاء أبوبكر خليفة المسلمين وكتب نسخة من القرءان، ثم جاء بعده عثمان وكتب نسخة أيضاً. لكن عمر لم يكتب نسخة خاصة به، وكذلك علي لم يكتب نسخة خاصة به للأمّة بدلاً من نسخة عثمان. فبذلك كان خلفاء النبي الأوائل منهم مَن كتب ومنهم مَن حفظ الموجود. فالذي كتب ورث مقام إعطاء ظاهر القرءان، والذي لم يكتب ورث مقام حفظ صورة القرءان، فضلاً عن المعاني طبعاً.

كذلك مثلاً، تأثر النبي جسمانياً حين يتلقّى القرءان، بالعرق الشديد في الشتاء مما يدل على حرارة نار الكلام الإلهي، وبقية الانفعالات الجسمانية. ففي هذه آية على أن القرءان يتنزّل ليس فقط على القلب بل على القالب أيضاً، أي باطن وظاهر. وكذلك انعكس ذلك على الأولياء بالانفعالات الجسمانية والنفسانية من الوجد والطرب والنشوة والصعق عند سماع القرءان وقراءته وتلقّيه حكمه من لدن الحق تعالى.

وعلى هذا النمط، كل ما سرى للنبي يسري في أمّة النبي، بدرجة أو بأخرى، بشكل أو بآخر، ومجموع الأمّة يحفظ مجموع المثال النبوي، ولو ضاع من الأمّة في مجموعها شيء من الحقيقة النبوية لضاع هذا القسط من الدين ولا يضيع لقوله تعالى "اليوم أكملت لكم دينكم".

...

أرسل لي صاحبي تسجيلاً لملحد من علماء الفلك المعاصرين المشهورين يجادل ضد وجود الله الخيّر المطلق بحجّة وجود الشرّ في العالَم وقال صاحبي: اغبى رد.

فقلت: هذه حجة وجود الشر في العالَم

الرد عليها باختصار:

هو مفترض تعريف محدد للخير وبناء عليه بيحكم أن الحاصل ماهو خير.

يعني بيفترض أن الدنيا هي الجنة، بعدين لما شاف الدنيا ماهي الجنة فقال فيه شيء غلط.

افتراض ثاني عنده: المشاكل الصايرة في العالم سببها فقط ربنا بيعمل مصائب من عند نفسه. بينما القرءان يقول "ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس"، وبيقول "هو من عند أنفسكم" للمصائب.

كمان هنا فيه عنده اختزال شديد لموضوع المصائب وأنه الناس مالهم دخل فيه.

افتراض ثالث عنده: الحكم على كل شيء لازم يكون فقط من منظور دنيوي، بدون آخرة. وهذا افتراض باطل، وغير معقول لو افترضنا مجرد فرضية أنه توجد آخرة أبدية.

فحتى لو ما كان في الدنيا ولا مصيبة واحدة إلا الموت فقط، لكان كفاية في إثبات وجود "الشر" بناء على رأيه.

لكن الحق أن الولد الصغير الذي يموت في الدنيا فهو سعيد في الآخرة ونجا بدون حساب، والهم كل الهم على أمثال هذا المفكر في الحساب على كل صغيرة وكبيرة. فمن منظورنا الدنيوي موت الطفل مصيبة، لكن من منظور الطفل نفسه في الآخرة هو قاعد يطير من الفرح والراحة وممكن يكون بيضحك على لحية هذا الغافل من الذي سيحصل له.

افتراض رابع بل تناقض: أهل التوحيد يقولوا الله وحده الكامل بذاته. هذا يعني كل من سوى الله لابد يكون فيه نقص ما. ومن هذا النقص لازم يكون فيه "مصيبة" بمعنى النقص البحت. وهو الفارق بين العبد والإله الحق.

فلما يقول أن وجود النقص يعني عدم وجود الله، عكس القضية تماماً.

الحق أن وجود النقص في الخلق هو دليل على وجود الله وضرورة لوجود الله.

لهذا حتى أصحاب الجنة يدعون الله، فلولا شعورهم بنقص ما لما قاموا بالدعاء. "دعواهم فيها سبحانك اللهم".

يعني باختصار: الملاحدة من مثل هذا الصنف شهرتهم بسبب علمهم الطبيعي لكن مستواهم العقلي والفلسفي والعرفاني شبه صفر أو صفر. لكن الأدهى أنه يحسب معرفته بعدد الكواكب يعني معرفته بالفلسفة الإلهية. مصيبة !

قال: الله يفتح لك اكثر ياحبيبي، والادهى انه المفروض يفهم في الكواكب، فبناء حتى على علمه، الفيضانات والبراكين والامراض لها خير كبير لكائنات وسبب بقاء كثير من الحيوانات والطفيليات والشجر والاكسجين..الخ اللي الانسان اصلا ما يستغني عنهم. يعني حتى في الحاده ونظرته الدنيوية الضيقة، يقدر يفسر هذي الحاجات على انها خير برضه، انا ما احبه اصلا بس عنده طريقة هاليوودية تحسس المستمع انه كلامه صح وله قيمة.

قلت: فعلاً الله يفتح عليك حبيبي ، وهذا جانب آخر .
سبحان الله ذكرتني ذاك اليوم كنت بتمشى في الحديقة وبطوف وبقرأ، فجأة شفت خرية كلب ما شالها صاحبها، فقلت في نفسي ايش القرف دا وكذا وكذا. فجأة جات مجموعة ذباب وهبطت عليها وشغالة أكل. فقلت في نفسي "سبحان الله، أنا قرفان منها، وهذول شكلهم كان عيد بالنسبة لهم وبيحمدوا ربنا على هذا الكلب وبيدعوله".
نفس الشيء، كثير مما نشوفه احنا أهل الدنيا خير فأهل العليا والملائكة والآخرة ممكن يشوفوه مثل خرية الكلب بالنسبة لنا، ويشوفونا الذبان الي طاير فيه.

فضحك.

...
النظام العالمي السياسي الحالي عائق أمام التطور الإنساني.

المرحلة القادمة من التطور لابد أن تكون صنع اتحاد على مستوى القارّات، ثم على مستوى العالَم كلّه، أقصد اتحاد فيدرالي، كأن تتحد القارة الأميركية من كندا إلى البرازيل، ثم تتحد كل أوروبا، ثم تتحد كل آسيا الشرقية، ثم كل البلاد الإسلامية من أندونيسيا إلى المغرب، وهكذا تكتّلات كبرى تجمع دول متعددة، قبل أن نصل إلى المستوى الأخير من اتحاد هذه الاتحادات في اتحاد فيدرالي عالمي تكون في الأرض دولة واحدة عالمية. إما أن نتحد على مستويات كبرى ثم الاتحاد الأكبر، أو نتحد على المستوى الأكبر مباشرة.

على الوجهين، النظام الحالي يمارس إعاقة عظيمة لهذا التطور الواجب المجاهدة في سبيل تحقيقه. فالدول إما تزداد نظرتها الخصوصية المحلية لذاتها، وإما تتفق بعض الدول فيما بينها لتصدّ تحالفات دول أخرى ضدّها وكل تحالف يرى الآخر عدواً لدوداً مطلقاً، وإما دول يتم تهميشها واللامبالاة بها أصلاً، وهكذا في كل جانب لا يوجد سعي واعي لإتمام الواجب.

من هذه الإعاقات شروط القانون الدولي-ولا يوجد "قانون" دولي حقيقي إلا بعد وجود دولة واحدة عالمية ذات اتحاد حقيقي يجعل كل الدول كالولايات في الدولة العالمية، لكن لنكمل الآن على حسب الاصطلاح الشائع-في هذا القانون المزعوم توجد شروط لتكوين دولة جديدة. يقولون: لابد من وجود أرض محدودة وَشعب دائم وَحكومة وَقابلية للدخول في علاقات دولية، ثم بعد توفّر هذه الأربعة لابد من تصويت ثلثا الدول الأعضاء في الأمم المتحدة لضمّ الدولة الجديدة لمنظمة الأمم المتحدة والاعتراف الرسمي بها من الدول الأخرى.

الآن، بغض النظر عن النفاق والسخف من حيث أنه إلى الآن لا يتم الاعتراف بدولة فلسطين بالرغم من وجود أغلبية فوق الثلثين بكثير توافق على ضمّها مع توفّر الشروط الأربعة الأخرى، والسخف الآخر في افتراض مساواة بين الدول الحالية (فكرة تصويت الثلثين تقوم على افتراض المساواة بين الأصوات المختلفة للدول) وهو كما يعلم الكل لا حقيقة له فإن اعتراض أمريكا أو روسيا مثلاً على أي مشروع يمحقه من الوجود ولو صوتت عليه بقية الدول كلّها. هذا السخف المضاعف ليس مناسبة للسباب فقط، بل هو أمر طبيعي جدّاً بل الغريب المستغرب لو لم يكن هذا هو الحال، فإن الوضع الدولي الحالي لا يزال يشبه وضع القبائل البدوية في الصحراء أو عصابات المخدرات في الأحياء، قل ما تشاء عن المساواة والنظام إلا أن الواقع لن يكون غير تسلّط القوي على الضعيف واعتبار قول القوي من دون قول الضعيف. فهي غابة دولية في صورة قانون دولي، لكن من شدّة ظهور البربرية القائمة يحاول حتى رؤساء وممثلو الدول الكبرى القوية التظاهر بأنهم فعلاً يحترمون الوضع القائم ولو فعلوا كل الأفاعيل المضادة لذلك وهم يعلمون أنهم يضادّونها وهم يعلمون أن الناس يعلمون أنهم لا يبالون بها ومع ذلك لا حياء ولا عقل والأمر صفاقة ووقاحة تتجاوز حتى حدود الوصف بالنفاق فإن المنافق التقليدي كان يحترم على الأقلّ عقول مَن ينافقهم بالتظاهر بخلاف ما هو عليه وإخفاء حقيقة حاله بأكبر قدر ممكن، أما الآن فلا يوجد حتى هذا الاحترام الصوري. لماذا يقومون بذلك؟ لأنه بمجرّد الاعتراف رسمياً بأن الوضع الدولي غابة وبربرية همجية، سيبدأ السعي الجدّي في تغيير الوضع القائم، ولن يكون التغيير إلا بضمّ الدول إلى اتحاد عالمي في دولة واحدة بالضرورة إذ لا يوجد إلا هذا الحل، كما أنه لم ينفع غير هذا الحل أثناء توحيد الولايات المختلفة في الدولة الواحدة أو توحيد البلدات المختلفة في الولاية الواحدة وهكذا نزولاً إلى توحيد الأفراد في عائلة واحدة مثلاً.

ومع ذلك، فإن هذه الشروط الأربعة محلّ نقد من وجوه.

أما شرط الأرض المحدودة: فإن الحدود أصلاً لم توضع إلا اعتباطاً وغالباً إن لم يكن دائماً بالعنف وانعدام القانون العقلاني وتحكيم قانون السلاح الدموي. فكيف يؤخذ مثل هذا الأمر

بالاعتبار أثناء تأسيس قانون عقلاني سلمي وما قام على باطل فهو باطل، ومَن قبل شيء فقد قبل ضمناً ما قام عليه ذلك الشيء.

أما شرط الشعب الدائم: فتقسيم الناس إلى "شعب" هكذا بهذه الصورة أيضاً فرع من فروع تقسيم الناس اعتباطاً. الواقع أن الناس كلهم أمّة واحدة. ولا يوجد حلّ عقلاني لتنصيف الناس إلا بأن نصنّفهم بناء على اعتبارات مشتركة مثل الصحة والمرض والغنى والفقر وما أشبه، وأما التقسيم العرقي واللوني فهو في أحسن الأحوال اعتباطي وقشري جدّاً. فهو اعتباطي لأن الناس في الواقع البيولوجي تحت الجلد كلهم سواء في الجملة ولذلك أيضاً يوجد لدينا "طب بشري" ولا يوجد لدينا "طب أفريقي" و "طب آسيوي" و "طب أمريكي". وهو قشري أيضاً لأنك إذا حللت أكثر دماء الناس ستجدها مختلطة من عناصر شتّى، ولا يوجد " دم صافي" إلا في أوهام بعض المهابيل العنصريين الذين يكفي تحليل شيء من لُعاب أفواههم لتبيين ما يصدر من أفواههم من ألعاب أفكار لا فكر فيها. وبغض النظر عن ما يمكن أن يقال عن الماضي الغابر، فاليوم انتهى الأمر واختلط الناس ببعضهم البعض شرقاً وغرباً، وقُضي الأمر.

أما شرط الحكومة: فإذا كانت لديهم حكومة تمثّلهم اختيارياً فيكفي ذلك بالنسبة لهم لمشروعية حكومتهم ودولتهم، ولا داعي لبقية الشروط، فقد يوجد أناس من "شعب دائم" و حكومة" لكنهم يرون أن أرضهم غير محدودة، بل يسعون للتوسع، وهذا لن يقلل من مشروعية دولتهم بالنسبة لهم، ولو كان توسّعاً اختيارياً بدعوة الآخرين للانضمام إلى دولتهم، فمنع جواز ذلك إنما هو قول فرضته دول أصلها احتلالي استيطاني استعماري كانت ولا زالت بشكل أو بآخر وتريد الآن أن تفرض على الآخرين عدم التصرف خارج أرضهم "المحدودة". ويكفي أن أصحاب هذه الدول الغربية الاستعمارية والاستغلالية يدعمون حكومات ديكتاتورية واحتلالية استيطانية حتى هذه الساعة، ويحاربونها حتى في إرادتها تكوين حكومة تمثّلها. فوضع شرط الحكومة يفترض دعم الأمم المتحدة لكل الناس لتكوين حكومة تمثّلهم، لكن الواقع ليس كذلك، بل الواقع ضدّ ذلك على طول الخط عموماً.

أما شرط القابلية للدخول في علاقات دولية: ففيه افتراض مشروعية النظام الدولي الحالي في الجملة، وقد بيّنا أنه لا مشروعية له لأنه غابة وقبلية مبنية على العنف، فإذا أرادت دولة عاقلة أن تدخل في "علاقات" مع بقية الدول فإنها إن اختارت ذلك بناء على مبدأ العنف ذاته فكيف تُلام أو لا يعترف بها مَن قاموا ويقومون بتفعيل نفس المبدأ. وإن اختارت اعتزال تلك الدول كلها أو بعضها لكونها تشمئز من مجمل نظامها وأنظمتها، فكيف تُلام على ذلك وهو فعلاً نظام يدعو كل عاقل له ضمير إنساني للاشمئزاز. هذا الشرط إذن مدخول من أكثر من

جهة، وينبني على إرادة الدول الأخرى غالباً الغربية المنتفعة طبقاتها الحاكمة من الوضع القائم بالاستفادة أو باستغلال اقتصاد وموارد الدولة الجديدة الطالبة للانضمام في العادة، ولذلك إذا رفضت دولة ما قائمة أو جديدة بالدخول معهم في "علاقات" فإنه سيتم رفضها عادةً.

هذا الكلام من وجهة إنسانية.

أما الكلام من وجهة إسلامية فالأمر أدهى وأمرّ. بل كل هذا النظام الحالي مبني على معارضة جوهر النظام الإسلامي العالمي.

أما شرط الأرض المحدودة: فإن النبي صلى الله عليه وسلم قال بأن الأرض كلها من مشارقها إلى مغاربها ستكون ملكاً لأمّته. وليس المقصود بذلك أمّة الدعوة بل أمّة الإجابة، وإلا لكان في ذلك الوعد تحصيلاً لحاصل إذ أمّة الإجابة أصلاً قائمة في المشارق والمغارب عموماً.

وأما شرط الشعب الدائم: فإن الأمّة الإسلامية ليست من "شعب" دائم بل من شعوب وقبائل مختلفة من حيث الظاهر لكنها أمّة واحدة من حيث النفس والمعتقد الأصلي الجامع للكل. ولا يُعتَرَف بالناس من حيث صورهم وأبدانهم، بل من حيث دينهم ونفوسهم. ثم إن الهجرة مشروعة داخل بلاد المسلمين، والتنقّل المستمر مفتوح، ولا حدود بين البلدان الجزئية داخل نظام الخلافة العامّة، فللناس حرية التحرّك في أرض الله الواسعة.

وأما شرط الحكومة: فإن مذاهب المسلمين أوسع من اشتراط حكومة محددة، بل بعضهم يرى أن الحكومة المحلية ليست شرطاً أصلاً ولا ضرورة لها، وبعضهم يرى أن الحكومة يجب أن تكون مبنية على أساس الروح التي في الإمام، وبعضهم يرى الشورى الخاصة أو العامّة شرطاً لها، فهذه الأصول الطوعية، وإن شاع بعد ذلك تسويغ حكومة التغلّب بالقهر من باب تبرير الأمر الواقع الذي لا مفرّ منه من باب ارتكاب أخفّ الضررين لكنه ليس أساس النظرية الإسلامية. بل أساسها عند الكل على التحقيق هو الشورى، فإن الذين قالوا بعدم لزوم الحكومة أصلاً قالوا بذلك بناء على اختيارهم الطوعي كجماعة أو من باب عمل الكل بالأحكام الإلهية بحيث لا داعي للحكومة التي رأوا مهمتها الأصلية في فض النزاعات بين الناس فإن لم يكن نزاع فلا داعي للحكومة. وكذلك الذين قالوا بالإمامة الروحية بنوا ذلك على اختيار الناس للإمام اعتقاداً له ولم يروا جبر الإمام للناس على الخضوع له وإلا كان طاغية ولم يكن إماماً. وأما الذين قالوا بالشورى الخاصة فقد أقرّوا بالشورى من حيث المبدأ وإن كان تخصيصهم لها لا وجه له إذ لا حجّة لتخصيص البعض دون الكل من أهل نفس الحق في الأمر. فتبقى الشورى العامّة هي الأصل. لكن في الجملة، المسلمون يرون وجوب ترك مساحة للجماعات

المحلية لتكوين شكل يخصّها مع وجود الوحدة الرابطة بين الكل في الأمور العامة. فمن وجه، الشرط الدولي الحالي قد يبرر أي حكومة وقد يفترض حكومة على الشكل الغربي الخاص، وكلاهما يتعارض مع النظام الإسلامي، فإن ليس كل حكومة شرعية لمجرد كونها حكومة، وليس النظام الغربي بفرض على الكل أيا كان شكله.

وأما شروط الدخول في علاقات مع النظام الدولي الحالي: فهو أعسر العسر، فإن النظام الحالي غاية لا تستحق حتى اسم "النظام" إلا مجازاً، فكيف يقبل المسلمون بمثل ذلك أصلاً.

...

اعمل بدون انتظام مقابل. لماذا؟ لأن العمل الواجب عمله من حيث حقيقتك الذاتية هو عمل مبرر من نفس هذه الحقيقة الذاتية، وَتفعيل الحقيقة أحسن جزاء بحد ذاته. لكن انتظار المُقابِل من الخارج يعني تحكيم الخارج في أمر ذاتك، وهذه بحد ذاتها هزيمة وإذلال وشقاء، أياً كان المُقابِل بعد ذلك حسناً أو سيئاً، وسواء تحقق المقابل الذي تتوقعه أم لم يتحقق. العمل إن كان فرعاً لأصل الذات، كانت الذات عين جزاء العمل والسعادة الناتجة من ظهور الذات بالعمل هي "المُقابِل" الأقصى. كل ما سوى ذلك درجة تحت هذه الدرجة.

العبد ذاته تقتضي أعمال الطريقة الثمانية، وَالفرح بفضل الله وبرحمته التي بها استطاع ووُفِّق لهذه الأعمال النفسية الشريفة الكريمة. لا يوجد في الدرجة العليا شيء غير ذلك.

...

إيماننا لا قيمة له إن كنّا لا نفرح ونبتهج حتى بمُجرَّد تنفّس الهواء.

...

الكَرم يُثمر العنب وَالنَّحل يصنع العسل،

أما المؤمن فيُثمر علم الغيب وَيصنع الحقائق والحقوق بالقول والفعل.

...

{فأخرج لهم عِجلاً جَسداً له خوار} لماذا العجل؟ قال أصحاب العجل لنبي إسرائيل عنه {هذا إلهكم وإله موسى} ما علاقة الألوهية بالعجل تحديداً؟

ذلك لأن إبراهيم قبل البشرى بإسحاق الذي هو جَد بني إسرائيل قرّب للمرسلين من الملائكة عِجلاً {فما لبث أن جاء بعجل}. ذكر الله قصّة الضيف مقترنة بالرزق، حتى يدل على ضمان رزقه بضيافة خليله، فكان العِجل الإبراهيمي رمزاً للرزق الإلهي وأصل البشرى بإسحاق. ثم فُدي إسحاق بِذِبح، وهو فهماً عجل، مقابل ما قدّمه للملائكة. فاقترن أمر إسحاق وبالتبع أمر بنيه بالعِجل. ثم إن الرازق يتجلى بالرزق، فكان العجل مجلى للرزق الإلهي، ولأن

السِمة الإلهية عين اسمه، صيّر السامري العجل محلّاً لتعيّن الألوهية، واعتمد في حصول النجاة لهم على ذلك المعنى.

عدم تعيّن الإله في العالَم هو أساس توحيد المرسلين. {انظر إلى إلهك الذي ظلت عليه عاكفاً لنحرقنّه ثم لننسفنه في اليَمّ نسفاً} لأن الإله الحق "عند ظن" عبده به قال موسى {انظر إلى إلهك} فسماه إلهاً للسامري، فلما نظر عقل السامري للألوهية متعينة في العجل كان الأمر كذلك بالنسبة له.

إلا أن السامري أراد نقل ظنه وذوقه وفرضه بالجبر على بني إسرائيل كما قال هارون {كادوا يقتلونني}. فعرفنا من هنا أن الأذواق لا تُنشَر بالجبر، ولا يُخبَر عنها بأكثر من الخَبَر، وقال السامري "بصرت بما لم يبصروا به". ومن الاستعجال هنا أنه لم يعطي بني إسرائيل الطريق الذي سلكه هو حتى بصر بما بصر به، بل أراد فرضه عليهم بصورة خارجية وهو غير الطريق الذي وصل هو به إلى ما وصل إليه، فإنه رأى عجلاً في خياله بناء على ظنّ في فكره وربط بين معاني متعددة بعقله، فبدلاً من إعطائهم هذا التسلسل الذي سلكه هو بالكلام، أخرج لهم صورة جسمانية تعبّر عن ذلك استعلاءً عليهم واستحقاراً لهم من سلوك الطريق العقلي النفسي الذي سلكه هو، وهكذا كل مَن يرون أنفسهم أهلاً للمخاطبات العقلية ويرون عامّة الأمّة غير مؤهلين إلا للصور الحسّية والعقائد الشكلية والجبرية الخارجية.

...

لا تسأل البلاء، لكن إن جاءك البلاء فافرح به في باطنك، إذ هو نعمة أخروية، والرحمة محلّ ظهورها البلاء كما أن المغفرة محل نزولها الذنب، ولولا البلاء لما ظهرت الرحمة والعالَم مخلوق للرحمة.

...

الحمد لله الذي يُذكِّر عبده ليذكُرَهُ، الحمد لله الذي يذكر مَن يذكُرَهُ.

الحمد لله الذي يُذَكِّر عبده ليَشكُرَهُ، الحمد لله الذي يَشكُر مَن يشكُرَهُ.

...

في نظام الإسلام روحاً ونفساً وجسداً، إذا اختلّ شيء بسبب العبد اختلّت أشياء معه.

...

التجربة من وسائل ترجيح التفسير الفكري للنص الشرعي.

يعني إذا احتملت آية أو رواية معتبرة أكثر من تفسير، فإن العمل بمقتضى كل تفسير ثم رؤية أثر ذلك العمل في النفس والآفاق يؤدي إلى معرفة قيمة التفسير.

مثلاً، {فاعتزلوا النساء في المحيض}، تحتمل عدم القرب للشهوة مطلقاً وتحتمل في الطرف الآخر كل ما عدا إيلاج القضيب في الفرج، فما بينهما. فإذا جرّب العامل بعض هذه الاحتمالات، فوجد أثراً حسناً أو سيئاً، فيستطيع بالنسبة له على الأقلّ أن يأخذ بالاحتمال الذي تؤيده تجربته. وهكذا في كل أمر شرعي.

بل حتى في الأمر العقلي، يعني في الأمور العلمية والإيمانية والنظرية، أيضاً التجربة شاهد عدل لمن صفت نفسه وعرف عقله التمييز بين الأسباب وبين الآثار. فإن الإيمان نور، والنور شيء يجده القلب. بالتالي كل ما هو من الإيمان الحق لابد من أن يُثمر نوراً في القلب، وبضدّ ذلك كل ما كان كفرياً أو جهلاً لابد من أن يُثمر ظلمة في القلب. فإذا اختلطت عليك النظريات الدينية، فاعتقد بعضها ثم انظر في قلبك، انظر في صلاتك، انظر في مناجاتك وذكرك ربك، انظر في العالَم من حولك، هل ازداد كل ذلك نوراً أم ظلمة بسبب اعتقادك ذلك.

التجربة وسيلة معرفة شرعية وإيمانية، وسيلة تأتي بعد الوسائل العقلية والكشفية الأصلية. يعني الأصل في معرفة الصحيح في الشريعة والإيمان هو طريق البحث العقلي والكشف الروحي. لكن مَن انبهم عليه الأمر أو عجز أو اختلطت عليه الأمور، فالتجربة مع قصد الحق والعزم على التغيير وقبول الحق إن ظهر، كفيلة بإذن الله لتبيان الأمر له، وإن مات في طريق هجرته إلى الحق ولو كان يسلك طريقاً لا يوصل إلى مدينة العلم في الواقع خطأً منه مع تحرّيه الصواب فأجره على الله، فإن "الأمور بمقاصدها" و "إنما الأعمال بالنيات".

...

مَن فعل الشيء أكثر من مرّة يُسمّى به، لكن مَن تحرّى فعل الشيء يُسمّى به تسمية بالغة مشددة تُعرَّف بها نفسه.

قال النبي صلى الله عليه وسلم "ما يزال الرجل يكذب ويتحرّى الكذب حتى يُكتَب عند الله كذّابا"، فهنا مرتبة {ما يزال الرجل يكذب}، ثم بعدها مرتبة أخرى {ويتحرّى الكذب} وفقط عند هذه {يُكتَب عند الله كذابا}. الذي يكذب خطأً أو عرضاً أو ليدفع عن نفسه شرّ ظالم لا يُقال عنه {ما يزال الرجل يكذب} فإن مَن كان هذا حاله لا يكذب إلا عرضاً ونادراً، وهنا الكلام عن شخص {ما يزال} يفعل الكذب، لذلك عند هذه المرحلة يُسمّى كاذباً. لكن إذا ترقّى منها إلى مرحلة {ويتحرّى الكذب} فحينها يُكتب كتاباً تثبيت وثبوت فإن الكتابة عبارة عن ثبوت الشيء خلافاً للنطق الذي فيه معنى الزوال كما تزول الكلمة بعد النطق بها بينما تبقى الكلمة المكتوبة مع تغيّر الأزمان، فحينها يصير {كذاباً} بوزن كذّاب أي فعّال وهو أشد من وزن فاعل.

إذن توجد مرتبة فعل عَرضي، ومرتبة فعل مستمر، ومرتبة تحرّي واعي للفعل وهي مرتبة الفعل الثابت. وهكذا في كل فعل. فهذه الرواية النبوية صورتها مقيّدة لكن هيكلها العقلي

مطلق يمكن أن يتمثّل فيه كل فعل. الذي يؤمن عَرضاً ليس مثل الذي يؤمن باستمرار وهذا ليس مثل الذي يتحرّى الإيمان. "هم درجات عند الله".

...
يُروى أن آدم سأل الملائكة عن ما يذكرونه أثناء الطواف بالكعبة الشريفة فقالوا له "سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر" فقال آدم "وأنا أزيدكم لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم" أو كما روي. لماذا زادهم هذه الكلمة؟ لأنهم قالوا عنه "أتجعل فيها مَن يُفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نُسبّح بحمدك ونُقدّس لك"، فاتهموه بسيئتين وفضّلوا أنفسهم بحَسَنتين. فقال آدم لهم {لا حول ولا قوة}. فكأنه قال: لا حول على ترك الفساد في الأرض وفعل التسبيح بحمد الله، ولا قوة على ترك سفك الدماء ظلماً وفعل تقديس الله، إلا بالله. حتى يُخرجهم من أنفسهم إلى ربهم، وهي رتبة الخلافة، فإن الخليفة إن لم يُخرج الناس من الطبيعة إلى الألوهية، ومن الهوى إلى الشريعة، ومن الفرقة إلى الوحدة، ومن الدعوى إلى الحقيقة، فليس بخليفة. فزادهم آدم بياناً بعلم الأسماء الذي آتاه الله إياه لأنه ختم باسمين "العلي العظيم" فأعطاهم اسم العلي لمعرفة الترك والفعل الأول، واسم العظيم لمعرفة الترك والفعل الآخر، الذي انتقصوه بهما وشرّفوا أنفسهم بهما.

...
قال الله عن الملائكة الحفظة {يعلمون ما تفعلون} وقال {ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد}، فأثبت أنهم يعلمون فعل وقول العبد، وليس ما في قلبه إلا من جهة دلالة القول والفعل على القلب عند أهل الكشف، كما قالت الملائكة لإبراهيم لما أوجس منهم خيفة "لا تخف" فانكشف لهم خوفه بعدما أوجس منهم لكن كان ذلك في نفسه ولعله ظهر عليه شيء من أثره. ومن هنا قال الله "الصوم لي" وقال مَن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي" فلو كانت الملائكة تعلم هذا الذكر النفسي لكان الذكر دائماً في ملأ لحضورهم معه فيه، وكذلك لما تميّز الصوم عن غيره من حيث الخفاء والسرّ لكون قصد الصوم خفياً في القلب وليس كل مَن ترك الطعام فهو صائم.

...
{لا ينالون من عدو نيلاً إلا كُتب لهم به عمل صالح}: هو أن تعمل الصالحات وتسجد لله نكاية في الشيطان فيتعذب برؤية في طاعة الله ومخالفته وتكذيبك ظنّه فيك. "فاتخذوه عدوا".

...
١-انظر أعمالك في الدنيا، وستجدها تنقسم إلى وسائل وغايات.
٢-كل ما يؤدي إلى عيشك وكفّ آلام الطبيعة عنك فهو وسيلة للعيش.

٣-لكن العيش نفسه هنا هو غاية أولية. لكنه غاية وهمية، إذ لو كان مجرّد العيش هو الغاية لبطلت قيمته بوجود الموت الذي هو انقطاع العيش.
٤-لذلك لا تجد الناس يرضون بمجرّد العيش كغاية فعلية، بل لابد لهم من شيء بعد العيش، سواء كان لعباً أو تطوراً نفسياً أو كسباً مالياً أو سعي للعلم أو ما كان.
٥-إلا أننا إذا نظرنا في احتمالات الغايات هذه سنجدها كلها ما عدا ذكر الله وعلم الآخرة هي من صنف وسائل العيش أيضاً أو مجرّد هدر الطاقة المتوفرة حاليا والتخلّص من ثقلها على النفس.
٦-إذن نفس حالتنا تدل على وجود الله والآخرة وأمر الروح. أي هذه هي الغاية الحقيقية للعيش.

...

في حفظ السور القرآنية:

ابدأ بقراءة السورة قراءة مطالعة سريعة.

ثم بعدها بفترة اقرأ مطالعة بطيئة.

ثم اقرأ قراءة تقسيم لأجزاء السورة بحسب ترتيب مقاطعها.

ثم احفظ القسم الأول.

ثم اقرأ القسم الأول واحفظ القسم الثاني.

ثم اقرأ القسم الأول والثاني واحفظ القسم الثالث.

وهكذا حتى تحفظ السورة كلها.

وكلما حفظت قسماً راجعه أثناء يومك مع نفسك ولو وأنت تتمشى وفي مختلف حالاتك.

ثم اقرأ السورة كاملة من المصحف.

ثم اقرأ السورة كاملة من حفظك.

ثم تأمل في معاني السورة وكيفية ترابط أقسامها ببعضها البعض واكتب عن ذلك.

فإذا فرغت من ذلك ورسخت السورة في نفسك، ابدأ بقراءة سورة أخرى واعمل كل ما سبق.

ثم راجع السورة الأولى والسورة الثانية.

وهكذا كلما شرعت في حفظ سورة أخرى اقرأ كل ما مضى ولو شيئاً فشيئاً، حتى يترابط الكل في قلبك، واعمل على معرفة أو إيجاد رابطة عقلية بين كل سورة والتي تليها.

والأهمّ من كل ذلك، اسأل الله أن يحفّظك الكتاب ويفهمّك إياه فإنه كتابه ولا يحفظه إلا الله وبالله. {إنا نحن نزّلنا الذكر وإنا له لحافظون}.

...

قالت: لو تسمح لي سؤال وطلب
السؤال.. كيف لمن اتدبر اقدر اكمل للآخر؟ اوقات احس اتعب او كذا تصير شربكة مايكمل الموضوع واتعب او اطفش واوقات احس ابغا احد افكر معه بصوت عالي
لكن مافي.. بنفس الوقت مابغا اعتمد على احد
ليا فترة باكتب بس مو كثير مرتب او واضح
ايش تنصحني هنا؟
...
والطلب
استفتح لي عن ايش اعمل الفترة الجية عشان اقرب اكثر لالهي وربي حبيبي 🥰ايش الي حيرضيه ان اكونه او اسويه؟

أقول:
بالنسبة للسؤال: لا تكملي للآخر، تدبّري ولو في كلمة من آية، أو اية واحدة. فإذا أخذتِ ولو معنى واحد منها فقد أفلحتِ في التدبّر وكان فضل الله عليك عظيماً.
بالنسبة للطلب: سبحان الله استفتحت لك بعدما كتبت السطر السابق فخرجت لك الآية ١١٣ من سورة النساء التي آخرها "وكان فضل الله عليك عظيماً". انظري الآية كلها تخاطبك في موضوعك بالضبط. اهتمّي بنفسك، واشتغلي بالكتاب والحكمة، والله معك، واصبري على العمل في الخلوة وحدك ثم الله يرسل لك مَن يصحبك في هذا الطريق.
...
قال: نريد منهجية لتعليم طالب العلم الجديد. في التصوف خصوصاً هل عندك منهجية حاب تشاركها ولا فقط ارجعهم لكتبك؟
أقول: الصلوات الخمس، مع الورد الأساسي الذي أعطيتك إياه من قبل، مع قراءة صفحتين من القرءان في بداية يومه حين يستيقظ ويغتسل ويتنشط، مع قراءة مستمرة لكتبي يختار أحدها ويستمر فيه حتى يختمه ثم الذي بعده وهكذا. هذا أساس العمل.
أما أساس التزكية فهو أن يبحث عن كل مَن ظلمه ويردّ له حقّه، وإن لم يستطع يدعو الله لأن يقضي عنه حقه ويلهم صاحبه العفو عنه ويعفو هو عن كل مَن ظلموه.
أما أساس الطريقة فهو أن يعمل بشيء من أعمال الطريقة الثمانية كل أسبوع، يختمها كلها كل أسبوع على الأقلّ. يعني الخلوة ولو ساعة في الأسبوع، التأمل ولو عشر دقائق كل يوم، ذكر الله ما استطاع خلال اليوم ولو بقلبه يقول "الله الله"، التفكر في الخلق ولو النظر في

مشهد واحد طبيعي أو اجتماعي ويستخلص منه فكرة، الكتابة ولو سطراً يعبّر عن ما في نفسه أيا كان في دفتر يخصّه، القراءة ولو فصلاً واحداً من كتاب يعجبه في أمر الدين، الدعاء ولو دعاء واحد كل يوم، المجالس ولو مجلس واحد كل أسبوع مع أناس من أهل الطريقة يذكرون ويتحاورون معاً في أمر الدين.

....تم والحمد لله